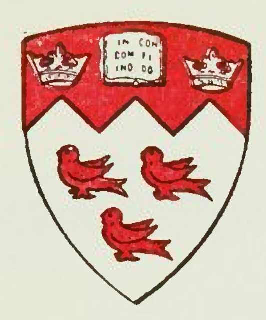


ISBN of reproduction: 978-1-77096-177-7









دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

شعبهٔ تهران

یادبود یکصدمین سال درگذشت سبزواری

شرح

غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت

قسمت

امور عامه و جوهر و عرض

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ سازمان چاپ دانشگاه تهران
(قسمت عربی و فارسی) و چاپخانهٔ افست (قسمت انگلیسی) بچاپ رسید
چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به‌اجازهٔ ناظران این‌سلسله‌است
شمارهٔ ثبت در دفتر کتابخانهٔ ملی فرهنگ
۷۱۴
۴۸/۹/۴

اگر دانش به ثریا بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

۱

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و

وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه مک گیل کانادا

و

استاد افتخاری دانشگاه کی اُ ژاپن

حاجی ملا هادی سبزواری

۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق

شرح غرر الفرائد

معروف به

شرح منظومهٔ حکمت

قسمت

امور عامّه و جوهر و عرض

بتصحیح و مقدمه و تعلیقات

مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۴۸

مطالب کتاب

پیشگفتار

بنام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت

بسیار شاد و خوش‌وقت هستیم ازاینکه مجلّد نخستین از (سلسلهٔ دانش ایرانی) را در دسترس اهل دانش‌وبینش قرار می‌دهیم. دراین سلسله آثار فلسفی و کلامی و عرفانی و اصولی، وبالجمله آنچه که مربوط به‌فعالیّت فکری‌وتراوش اندیشهٔ دانشمندان اسلامی، خاصّه آنان که ایرانی بوده‌اند، نشر می گردد.

فکرایجاد این‌سلسله درشهرمونترال برای مابوجودآمد، آن گاه که درضمن تدریس متون فلسفی‌وکلامی واصولی، درمؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، دانشجویان را علاقه‌مند به تفحّص و تتبّع دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، بخصوص آن قسمت که فقط ایرانیان درآن سهم داشته‌اند، یافتیم. واین علاقه و استقبال آنان موجب گسترش مطالعات فلسفی ایرانی درآن موسّسه گردید. واین امر درقسمت‌های دیگر آن دانشگاه نیز انعکاس یافت، چنانکه اولیای دانشگاه مک‌گیل مارا درفعالیّت علمی درزمینهٔ احیاء آثارفلسفی‌ایرانی و معرفی آن بدنیای غرب تشویق کردند.

برای احیاءآن‌آثار دوراه درنظرگرفته شد. یکی آنکه آن متون را بزبان انگلیسی ترجمه کنیم، و با توضیحات کافی و مقایسهٔ آن با فلسفهٔ غرب، آن را بجهان علمی مغرب زمین عرضه داریم. و دیگرآنکه متن عربی یا فارسی آن‌را، بامقدّمه‌وتوضیحات وفهرست‌های گوناگون، دراختیار دانش‌پژوهان دنیای شرق، خاصّه کشورهای‌اسلامی، قراردهیم.

برای آغاز این طرح، یکی ازمهمترین‌آثار حاجی ملاهادی سبزواری، فیلسوف

ایرانی قرن گذشته ، درنظر گرفته شد. یکی ازجهت آنکه زمان او نزدیک بزمان ما بوده، و معرفی او بجهان علم نشان دهندهٔ اینست که افکار و اندیشه‌های فلسفی درایران هیچ گاه قطع نشده ، بلکه همواره درتحوّل و تکامل بوده‌است. ودیگر آنکه کتاب شرح منظومهٔ سبزواری تلفیقی از فلسفهٔ مشاء فارابی، و ابن سینا و فکر اشراقی سهروردی و تصوّف ابن‌عربی وکلام فخررازی وافکارفیلسوفان شیعی، همچون میرداماد وصدرالدین شیرازی و عبدالرزّاق لاهیجی است . و بهمین جهت در ایران مورد توجّه و استقبال استادان و دانشجویان بوده است.

درطی سالهای ۱۹۶۷ و ۱۹۶۸ ما موفّق شدیم که ازطرفی امورعامّه و جوهر و عرض شرح غررالفرائد سبزواری را که معروف به شرح منظومهٔ حکمت است، از زبان عربی بانگلیسی ترجمه کنیم . این ترجمه نه‌تنها مورد توجّه استادان‌ودانشجویان مؤسسهٔ مطالعات اسلامی واقع شد، بلکه برخی از استادان شعبه‌های دیگر دانشگاه مک‌گیل ، خاصّه شعبهٔ فلسفه، بانظراعجاب بآن نگریستند. وهمین‌امرموجب شدکه دانشگاه مک‌گیل آنرا جزو انتشارات خود قرار بدهد. ترجمه فوق درسال جاری (۱۹۶۹) درتهران مورد تجدید نظر قرار گرفت، یادداشتهای توضیحی برآن افزوده گشت ، و آماده برای چاپ گردید .

به موازات این عمل ، تصمیم گرفته شد که متن عربی همان قسمت . یعنی کتاب حاضر، مورد تصحیح قرارگیرد، ویادداشتهای توضیحی و فرهنگ اصطلاحات برآن اضافه شود، و با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی با اسلوب جدید چاپ گردد . خوشبختانه این تصمیم هم زود جامهٔ عمل بخود پوشید، و موردتوجّه واستقبال استادان ودانشجویان مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل قرار گرفت . این جنبش علمی در زمینهٔ احیاء میراث فکری این‌سرزمین موجب تحولی دردانشگاه مک‌گیل گردید. ودانشجویان به‌مطالعه و تحقیق دربارهٔ اندیشه و تفکّر درایران روی آوردند . و دربارهٔ فیلسوفان و متفکّران ایرانی رسالهٔ فوق لیسانس ودکتری انتخاب کردند.

این عکس‌العمل ما را بر آن داشت که، برای ادامهٔ این فعالیّت پرثمر، چاره‌ای بیندیشیم. بدین مناسبت بر آن شدیم که بتدریج یک سلسله متون فلسفی و کلامی و عرفانی و اصولی راکه، زادهٔ اندیشهٔ دانشمندان این کشور است، وتاکنون بجهان علم معرفی نشده، بزبان انگلیسی ترجمه. و متن عربی یا فارسی آن را با تازه‌ترین اسلوب چاپ و منتشر سازیم. و برای این سلسله نام (دانش ایرانی) را انتخاب کردیم. ودانشگاه مک گیل متعهّد گردید که هزینهٔ چاپ این سلسله را بپردازد، و آن را جزو انتشارات خود قرار دهد.

واز جهتی، چون ادامهٔ این فعّالیت علمی در مونترال، ازجهت عدم دسترسی به‌نسخه‌های خطی ومنابع وماخذ این‌فن، میسّر نبود، پیشنهاد کردیم که دانشگاه مک گیل شعبه‌ای ازمؤسسهٔ مطالعات اسلامی‌را درتهران تأسیس کند، تاهم این‌فعالیّت علمی درآنجا متمرکز گردد، وهم دانشجویانی که درکانادا به‌تحقیق وتتبع دربارهٔ اندیشه وتفکّرایرانی می‌پردازند بایران بیایند، وکارخود را بااستفاده ازمنابع وماخذ اصلی دنبال کنند، و نیز همین روش راکه ماپیش گرفته‌ایم آنان نیز پیش گیرند. خوشبختانه پیشنهاد تأسیس شعبهٔ آن مؤسسه مورد توجّه مقامات دانشگاهی دانشگاه مک گیل کانادا قرار گرفت، و مقامات علمی بین المللی نیزازآن استقبال فراوان کردند، ومقامات علمی‌وفرهنگی ایرانی هم تسهیلاتی برای تأسیس چنین شعبه‌ای فراهم آوردند. این شعبه که از دی ماه ۱۳۴۷ دائرشده کاروفعالیت خودرا درزمینه راهنمائی دانشجویان، وآماده ساختن وسائل تحقیق برای دانش پژوهان، وایجاد سخن‌رانیهای علمی، ونشرآثارنفیس‌فکری، باکوشش هرچه بیشتری ادامه می‌دهد.

اکنون ما مفتخریم که نخستین ثمرهٔ فعالیّت‌های خود را به‌اهل دانش‌وعلم تقدیم می‌داریم. و امیدوارهستیم که مردم این سرزمین که ماکوشیده‌ایم شمّه‌ای ازمیراث فکری نیاکان‌آنان را بدنیای علم معرفی کنیم، عمل مارا بااحسن استقبال تلقی کنند، ومارا بادامه آن تشویق نمایند.

درپایان لازم می‌دانیم از اولیای دانشگاه مک گیل، خاصّه از آقایان پروفسور استانلی فراست رئیس دانشکدهٔ مطالعات وتحقیقات عالی دانشگاه مک گیل وپروفسور چارلز آدامز، رئیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی آن دانشگاه، تشکّر و سپاسگزاری کنیم، زیرا ایشان درهمهٔ مراحل مارا تشویق کردند، ودر بنیان نهادن این طرح وبه‌ثمررساندن آن ازهیچ کوششی دریغ نکردند.

تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۴۸

مهدی محقق **توشی‌هیکو ایزوتسو**

چگونگی گردآوری کتاب

درتدوین این کتاب، شرح منظومهٔ چاپ ناصری که صحیح ترین متن چاپی آن است اصل قرارداده شده. وبرای اینکه دقّت کامل دراین چاپ منظورشده باشد، با نسخهٔ خطی شرح منظومه، متعلق به آستان قدس رضوی، مقابله گردیده است. نسخهٔ آستان قدس درسال ۱۲۷۹، یعنی در زمان حیات مولف، تحریر شده، و بشمارهٔ (۸٤۸ کتب حکمت خطی) درکتابخانهٔ آستان قدس موجوداست. مواردی که باتطبیق با نسخهٔ خطی اصلاح گردید فراوان و قابل توجه نبود تا فهرستی ازآن ها ترتیب داده شود. و برای نمونه فقط به‌چند مورد زیرا کتفا می‌شود:

درچاپ ناصری، وهو بجزاء، ص۴۳؛ ولتفرع ص ۱۲۷.

دراین چاپ، وهوبجذاء ۱۲/۷۸؛ لتفرع ۱۱/۱۶۹

در قسمت حواشی و تعلیقات، نخست ازحواشی سبزواری استفاده شد. وهمهٔ آنها ذکر گردید. وبرای اینکه رعایت احتیاط علمی شده باشد، ازنسخهٔ مجلس شورای ملّی که درسال ۱۲۸۱ یعنی درزمان زندگی سبزواری تحریرشده وبشمارهٔ (۱۷۷٤ خطی عربی) در آن کتابخانه محفوظ است نقل گردید. و این امر موجب شد که مواردی که درحاشیهٔ چاپ ناصری ناخواناست، درست خوانده وضبط گردد. ونیزاگردرنتیجهٔ سهو واشتباه کاتب غلط تحریر گردیده، دراین چاپ درستِ آن آورده شود. گذشته ازاین درنسخهٔ خطی مواردی یافت شد که ازحاشیهٔ چاپ ناصری فوت گردیده بود. دراینگونه موارد درپاورقی تصریح گردید که درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری وجود ندارد، مانند حاشیه‌ای که درباره‌اشتباه مفهوم به‌مصداق درص ۲۳۲، وحاشیه‌ای دیگر که درباره فاعل کلی درص ۵۵٤ یاد شده‌است.

گذشته ازحواشی سبزواری که بتمامها نقل گردید ، ازحاشیهٔ هیدجی و آملی نیز استفاده شد . ولی بجهت اختصار ، از ذکر همهٔ آن حواشی صرف نظر گردید، و فقط حواشی مفید و سودمند آن دو که موجب گشودن دشواریهای متن می‌شود، ذکر گردید . حواشی هیدجی ارجاع به‌صفحه‌های یگانه چاپ آن که درتهران بصورت سنگی صورت پذیرفته داده شد . وحواشی آملی ارجاع به‌دومین چاپ آن که درست‌تر ازچاپ اول است داده شد . البته درهردو، اگر غلط‌های چاپی ملاحظه گردید ، اصلاح شد .

قسمت دیگر کتاب اختصاص به فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات داده شد . دراین قسمت ، اصطلاحات وتعبیراتی که درمتن آمده، بترتیب حروف الفبائی آورده، وارجاع به‌صفحه‌وسطری که درمتن آمده، نیز داده‌شده‌است. این‌قسمت مراجعه بمطالب کتاب را آسان ، وراه را برای آنانکه درموضوعی‌خاص از فلسفه تحقیق می کنند، سهل می‌سازد . معادل انگلیسی اصطلاحات برای دانشجویان فلسفهٔ اسلامی وهمچنین فلسفهٔ غرب مفید است. و با کمک آن ، می‌توانند راه را بسوی فلسفهٔ مقایسه‌ای هموارسازند.

فهرست‌های مختلف کتاب نشان می‌دهد که سبزواری ازچه منابعی استفاده برده، و چگونه میراث فلسفی را از گذشتگان خود اخذ کرده، و سپس بآنها نظم و وحدت بخشیده است .

مقدمهٔ فارسی مشتمل برشرح حال او از قول خود وداماد و فرزندانش می‌باشد. ونیز نظردانشمندان غیرایرانی ، همچون کنت دوگوبینو و ادوارد برون و محمداقبال ، درهمین مقدمه آورده شده.

مقدمهٔ انگلیسی اختصاص به‌ارزشیابی افکار فلسفی او، و مقایسهٔ او با برخی از متفکران مغرب زمین داده شده ، و نیز درهمین مقدمه برخی از افکار اسلاف سبزواری مورد بحث و تحلیل قرارگرفته است .

شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان*

هو

چون بعض از احبّاء مستدعی شد، که از کیفیّت تحصیل خود، و انیّت آن، و تعیین اساتید، چیزی نگاشته شود، موجزی می‌نگارد، که در سن هفت یا هشت سالگی، که شروع بصرف ونحو کردیم، والدنا الفاضل — حشره‌الله تعالیٰ مع الاخیار — عزم بیت الحرام فرمودند. ودرمراجعت درشیراز برحمت ایزدی پیوستند. وحقیر تاعشرهٔ کامله از عمر خود درسبزوار بودم. وبعد، جناب مستطاب فضائل مآب، عالم عامل و فاضل کامل وحبر جامع و متّقی ورع و فقیه بارع و عابد ساجد و ناسک متهجّد، زبدة الاشراف المستغنی عن الاوصاف، حبیب مهجتی وابن عمّتی، المستسعد فی النشأتین، الحاج ملّاحسین السبزواری — اعلی‌الله مقامه — که سالها درمشهد مقدّس مشغول تحصیل بود،

---

* این شرح حال از مقالهٔ مرحوم دکتر قاسم غنی، در مجلهٔ یادگار، سال اول شمارهٔ ۳، صفحه های ۴۷-۵۰ اقتباس گردید. نویسندهٔ مقاله، پس از بیان مقدمه‌ای در مراتب فضل و علم حکیم سبزواری چنین می‌نویسد: «شرح حال ذیل که اصل آن بخط مرحوم حاجی ملاهادی نزد نواده پسری ایشان، آقای ضیاءالحق حکیمی، پسرمرحوم آقاعبدالقیوم، پسرمرحوم حاجی ملاهادی موجوداست، نمونه‌ای است از روشن‌فکری و سادگی و بی‌آلایشی آن مرد بزرگ. اصل این شرح حال بخط مرحوم حاجی بر کاغذ آبی‌رنگی بخط شکسته نستعلیق نوشته شده است. و در پشت آن ورقه مهر حاجی بسجع «یاهادی المضلین» موجود است. و بطوریکه آقای ضیاءالحق حکیمی از پدرخود، آقاعبدالقیوم، پسر حاجی، روایت می کند، از طهران شرح حال حاجی را از خود او می‌طلبند، و او انجام این کار را بیکی از شاگردان خود محول می کند. آن شاگرد شرح حال مفصلی از فضائل و کرامات ومقامات حاجی می‌نویسد ولی حاجی آن شرح را نپسندیده، خود این شرح حال مختصر را می نویسد.»

و والدش با والد داعی جمع المال بود ــ رحمة الله علیهم ــ مرا از سبزوار بمشهد مقدّس حرکت داد. وآن جناب انزوا و تقلیل غذا وعفاف و اجتناب ازمحرّمات و مکروهات و مواظبت برفرایض و نوافل را مراقب بود. وداعی راهم دراینها، چون دریک حجره بودیم، مساهم و مشارك داشت.

وکینونت ما بدین سیاق طولی کشید، وسنواتی ریاضات وتسلمیتی [کذا] داشتم. وآن مرحوم استاد ما بود درعلوم عربیّه و فقهیّه و اصولیّه. ولی با آنکه خود کلام و حکمت دیده بود، وشوق واستعدادهم درما می‌دید، نمی گفت مگر منطق وقلیلی ازریاضی. پس عشرهٔ کامله باآن مرحوم درجوار معصوم بسر بردم، تاآنکه شوق بحکمت اشتداد یافت. وآوازهٔ حکمت اشراق از اصفهان آویزهٔ گوش دل بود. وازعلوم نقلیّه‌ودینیّه حظوظ متوافره وسهام متکاثره بفضل خدا یافتیم. پس عزیمت اصفهان نموده، واموال و املاك بسیاررا جا گذاشته،ازخراسان حرکت کردیم. وقریب به‌هشت سال دراصفهان ماندیم. وانزوا ومجانبت هوا، بتایید خدا، مزاج گرفته، بعد توفیق تحصیل علوم‌حقیقیّه و ریاضات شرعیه هم داشتیم. و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم.

پنج سال حکمت دیدم خدمت زبدة الحکماء الالـهیین، فخرالمحققین و بدرالعاملین والعاملین والمتخلّقین باخلاق الروحانیین، بل باخلاق‌الله: جناب حقائق آگاه، آخوند ملااسمٰعیل اصفهانی ــ قدّس سرّه الشریف.

وچون آخوند ملااسمٰعیل مرحوم شدند، دوسه سالی بالاختصاص خدمت جناب حکیم متالّه، استاد الکلّ المحقق الفایق والنورالشارق، آخوند ملاعلی نوری ــ قدّس الله نفسه و روّح رمسه ــ حکمت دیدم. ودوسالی دراوائل ورود باصفهان، بفقه جناب المولی النبیه والعالم الوجیه والمحقق الفقیه، آقامحمدعلی مشهور به نجفی ــ اعلی الله مقامه ــ روزی ساعتی حاضر می‌شدم.

وچون بخراسان آمدم، پنج سال درمشهد مقدس بتدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه وتفسیر، زیرا که علما اقبال برآنها و اعراض از حکمت بکلیّه داشتند. لهذا

اعتنای داعی بحکمت ، سیّما اشراق ، بیشتر بود.

وبعدازآن دوسه سالی سفر بیت‌الله داعی طول کشید. وحال بیست‌وهشت سال است که دردارالمومنین سبزوار ، بتدریس حکمت مشغولم . این است اسباب ظاهریّه ، ودرحقیقت «الله هدانی وعلّمنی وربّانی ».

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن   تا سبب را برکند از بیخ و بُن

والسّلام

شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان*

ازقرار تقریرجناب آقامیرزا سیدحسن، دامادآن مرحوم، وقتی که‌ازطرف صاحب ناسخ‌التواریخ شرح حال ازوی خواستند، این است که مرقوم می‌شود.

اولاً، ولادت‌آن مرحوم درسنهٔ هزارودویست ودوازده‌است (۱۲۱۲) که لفظ «غریب» مادهٔ تاریخ است. پدر ایشان حاج مهدی از تجّارو ملاك سبزوار بوده، بشوق فطری بتحصیل علم راغب شده، ودرسن بیست‌ویك سالگی بعزم حج ازسبزوارحرکت فرموده بود. ودرعلوم غریبه وسطوح فقهیّه، صاحب امتیاز بین الاقران بوده است. فرموده بود:

چون درآنزمان اصفهان دارالعلم بود، زودتر از موسم باصفهان رفتم، که درك فیض علماءآنجا را بنمایم. قصد اقامت یکماهه نمودم، و بدرس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمد تقی حاضر می‌شدم. و در تفحّص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری ازصحن او درمعبر نمایان بود، عبور می کردم. جمعی ازطلاب درآنجا دیدم. بخیال محضرفقاهت وارد شدم. جمعیّت را ازصد متجاوز دیدم درحالی که علیه ارذل الثیاب، خیلی باوقار و سکینه، وطلاب از طرفین حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع بدرس کرد، دیدم علم کلام‌است‌ومسألهٔ توحید. حسن‌تقریروآداب محاوره‌اش باشاگردان مرا مفتون گردانید. سه روز متوالی بآن محضرشریف رفتم، و یافتم تکلیف شرعی خود را دراقامت وتحصیل این علم شریف. مؤنهٔ سفر حج را بکتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ده سال الّا کسری، درمحضر آن استاد بزرگ، مرحوم

---

* این شرح حال در پایان حاشیهٔ هیدجی بر شرح منظومهٔ سبزواری ص ۴۲۵-۴۲۱ آمده. حاشیهٔ هیدجی درسال ۱۳۴۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده‌است.

آخوند ملااسماعیل ، مشغول تحصیل بودم.

پس از پنج وشش سال، درحوزهٔ منتجهٔ آن مرحوم، که پس ازفراغت ازدرس خود بمحضر مرحمت‌مآب، آخوند ملاعلی نوری می‌رفت. من‌هم حاضرمی‌شدم. پس در اقامت هشت سال، درسنهٔ هزارودویست وچهل(۱۲۴۰)، که مرحوم شیخ احمداحسائی به‌اصفهان آمدند. حسب‌الامر آخوند نوری، با شاگردان بدرس شیخ حاضرمی‌شدم. مدت پنجاه و سه روز، بدرس ایشان رفتم. درمقام زهد بی نظیر بود. ولی فضل ایشان درپیش فضلاء اصفهان نمودی نکرد.

در اواخر سنهٔ چهل و دو که مرحوم استاد آخوند ملا اسماعیل بسمت طهران تشریف‌فرما شدند، من‌هم شدّ رحال بسمت خراسان نمودم. ومحل اقامت‌را مشهد مقدّس قراردادم. ودرمدرسهٔ حاجی حسن، علوم عقلیّه ونقلیّه را مباحثه می‌کردم.

دراواخرسلطنت خاقان، بمکّه مشرّف شدم. در مراجعت که در بندرعباسی از کشتی بیرون آمدیم، قافلهٔ حاضری بسمت کرمان عازم بود. بکرمان رفتم. راههابجهت فوت خاقان ناامن بود. قریب سالی درآنجا متوقّف بوده، عیال اوّل والدهٔ مرحوم ملامحمد پسر بزرگ فوت شده بود. درکرمان، عیال دوم را اختیارفرموده، که دوپسر جناب آقاعبدالقیوم ومرحوم آقا محمّداسماعیل. وسه دختر ازعیال کرمانیّه بودند.

بعد از مراجعت از مکّه معظّمه، ده سال از زمان سلطنت محمد شاه مرحوم را نیز درمشهد بودند، وهردوعلم را درس می‌فرمودند. شاگردان مجتهد صاحب فتوای و مسند ترافع درمشهد و سبزوار داشتند. درعلم طب نیز بهرهٔ وافی داشتند. وازقرارتقریر آقامحمد صادق، پسر ملاعلی، مجتهد کرمانی، که همدورهٔ داعی بودند، واز پدرایشان نقل می‌کردند، ایّام توقّف حاجی مرحوم درکرمان مشغول ریاضت بوده‌است.

مرحوم حاج سید جواد شیرازی الاصل امام جمعه که ازاعاظم فضلاء عصر بوده است، یکی‌از درسهای او کلیّات قانون بوده‌است. ومسألهٔ مشکلی محل نظر و گفتگو بوده‌است. یکی از تلامذه آقای حاج سید عبدالجواد، که درهمان مدرسه که محل توقّف

حاجی مرحوم بوده‌است، برحاجی وارد شده بود. وازحالات وتحصیل ایشان پرسیده‌بود. فرموده بودند: شطری ازمعقول ومنقول دیده‌ام. ازطبّ پرسیده‌بود. جواب داده: بی ربط نیستم. همان‌مسأله‌را پرسیده‌بود. جوابی شنیده‌بود. فردا همان‌جواب‌را درمحضر مرحوم حاجی سیّد جواد گفته بود. سیّد مرحوم فرموده بود: این بیان ازفکر تو نیست. ازکجا تحصیل کرده‌ای؟ آخوند تلمیذ گفته بود: شخصی ازاهل خراسان بمدرسهٔ ما آمده‌است. دیروز من بحجرهٔ او رفتم. وازحالات وی مستفسرشدم. درضمن این مسأله را پرسیدم. این جوابرا داد. مرحوم سیّد فرموده بودند: معلوم می‌شود، مرد فاضلی‌است؛ و غریب هم هست. بعد ازدرس بدیدن او می‌رویم. باتمام تلامذه بدیدن او رفته بودند.

حاجی مرحوم، پس از مراجعت ازاصفهان، قدری از اموال موروثی را بفقراء ارحام انفاق فرموده بود. مؤنهٔ وی منحصر بود بیک جفت گاو زراعت و باغچهٔ مختصری، که درفصل انگورتمام طلاب را بآنجا دعوت می‌فرمودند. ازحاصل زراعت، پس‌از اداء حقوق واجبه، ثلث آنرا موضوع، ومتدرجاً بفقراء می‌دادند. روزعید غدیر بفقراء وسادات یک قران، وبغیر سادات ده شاهی می‌داد. وده شب درعاشورا روضه می‌خواندند. و مجلسی، مُختصّ فقراء بود. وغذا نان وآبگوشت بود. ازطلاب مدرسه هرکس مایل بود می‌رفت. وهرگز ازکسی چیزی نمی‌خواست، وقبول نمی کرد.

وقتی ناصرالدّین شاه مرحوم در سفراول بسبزوار رسیدند، و بخانهٔ آن مرحوم رفتند، و برروی همان حصیر که دراطاق تدریس‌افتاده بود جلوس‌فرموده، وخواهش کتابی دراصول دین بزبان فارسی نمودند. ازخانه‌که بیرون آمد، پیش‌خدمتی وارد که شاه پانصدتومان فرستاده‌اند خدمت شما. اینک بارقاطری سر کوچه‌است. فرمود: داخل کوچهٔ من ننمائید. بحاجی عبدالوهاب بگوئید بیاید ببرد مدرسه، نصف پول بطلاب مدرسه قسمت کند، ونصف بفقراء بدهد، سادات را ضِعف دهد.

درعشر آخر ذیحجهٔ هشتادونه (۱۲۸۹) برحمت‌ایزدی پیوست. ومدت عمرش هفتاد وهشت سال بود، بعدد «حکیم». عاشَ حمیداً وَمٰاتَ سَعیداً.

مصنّفات آن مرحوم بسیاراست ، از رسائل وحواشی وغیرها . برخی هم بطبع درآمده . از استعمال فضول دنیا محترز بوده، حتی ادویه استعمال نمی‌کردند . پیاز را بگوشت ایشان غدقن بود بیندازند. میرزایوسف مستوفی الممالک را بآن مرحوم عقیدهٔ راسخی بود. مقبرهٔ آن مرحوم ازبناهای اوست*. کتاب اسرارالحکم که برای ناصرالدّین شاه مرحوم نوشتند ، مستوفی‌الممالک، بحلیهٔ طبع درآورده، مجاناً باهل‌علم داد. رَحِمَ اللهُ معاشِرَ الماضین.

هذه حالاته رفع مقامه وحشرنا وایّاهُ فی زمرة محمّد صلی‌الله وآله الطّاهرین.

---

* در سفرنامهٔ ناصرالدین شاه بمشهد که درسال ۱۳۰۶ در تهران طبع شده ، در ص ۱۷۶، چنین آمده : « خلاصه رسیدیم بشهر ، مقبره و گنبدی سر قبر مرحوم حاجی ملاهادی علیه‌الرحمه می‌سازند. از قراریکه گفتند میرزا یوسف مستوفی الممالک بانی آنست، و بقدر دوهزار تومان تابحال خرج کرده. مقبرهٔ مرحوم حاجی سمت دست چپ معبر واقعست ، و طرف دست راست مقابل مقبره کاروانسرائی بسیار عالی بنا کرده مشغول ساختن بودند.»

وضع زندگی سبزواری بنقل ازدوفرزند ایشان*

... و بزرگتر مزیت و برتری این شهر آنکه تقریباً درنیمهٔ اخری ازمائه سیزدهم هجری، این بلده بوجود حکیمی عارف و مردی کامل و فیلسوفی مرتاض و پیری فیاض رونق یافته، و انوار معارف ازاین خطه شریفه بهرجانب تافته بود. وآن فارس مضمار معرفت وایقان وپیشرو سالکان طریق هدایت وعرفان، مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری تغمّده الله برضوانه، بود، که ازاشعه وانوار حکمت عالم علم ودرایت حوزهٔ شریعت وطریقت وحقیقت را مزیّن ومنور می‌نمود. درّ حقایق می‌سفت، درحضیض ناسوت از ملکوت ولاهوت سخن می‌گفت. درکسوت تجرد بسر می‌برد، وزنگ علایق از دلها می‌سترد. و نظر باحترام این حکیم ماجد و فرد واحد، ما ازابنیه مهمه، و مزارات متبرکه سبزوار، ابتدا بشرح سرا وبقعه ومضجع آن بزرگوار، قدس سرّه، می‌پردازیم. بعد، سایرامکنه‌را مشروح می‌سازیم. ودرین ضمن، وضع زندگانی آن مرحوم، روّح الله روحه، نیزآشکارا ومعلوم می‌گردد.

---

* این گزارش عیناً از کتاب مطلع الشمس اعتمادالسلطنه ذیل سبزوار، ج ۳، ص ۲۰۲—۱۹٤ اخذ شده. مولف، وزیر انطباعات و دارالترجمهٔ همایونی بوده، ودرکتاب دیگر خود بنام « المآثر والآثار » که درسال۱۳۰٦ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده، در ص۱٤۷ چنین گوید:

«تفصیل زندگانی شخصی اورا درسفر ثانی موکب منصور بخراسان، خود بلاواسطه از دو پسر دانشورش، آقامحمد اسماعیل وآقاعبدالقیوم، سلمهماالله، واز عیال کرمانیه‌اش که دروراء پرده نشسته بود، و تقریر می‌نمود، بشرح شنیدم. ودر ترجمهٔ سبزوار ازمجلد ثالث مطلع الشمس گنجانیدم.»

شرح وضع خانه و زندگانی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری رحمةالله‌علیه

خانه‌ای که مرحوم حاجی چهل بلکه چهل و پنج سال در آن ساکن بوده‌اند. در طرف دروازهٔ نیشابور، ومشتمل بردو حیاط است، بیرونی و اندرونی. ومدخل بیرونی از سمت مغرب خانه و رو بمشرق است. حیاط بیرونی عبارت از محوطه‌ایست، شش زرع ودر شش زرع، ودر وسط، باغچه غیرمرتبی دارد، که چهاردرخت کوچک توت در آن غرس شده. و باید این اشجاررا، بعداز ارتحال مرحوم حاجی، نشانده باشند. درمحاذی درمدخل، چاه آبی بوده، که حالا حالت انطماس یافته. فقط طرف مشرق عمارتی از خشت و گل دارد، که ازهرزینتی حتی از اندود کاه‌گل هم عاطل‌است. اطاق وسط که نشیمن است، قلمدانی می‌باشد، وپنج ذرع و نیم طول، وسه ذرع ونیم عرض دارد. سقفش از تیر، وروی تیرهیزم، نه چوب تراشیده انداخته، و روی آن، نی ریخته‌اند. طرف جنوب این اطاق، دالانی‌است بعرض یک ذرع، وطول تمام اطاق، وطاق خشتی روی آن دالان زده‌اند. و بواسطهٔ پنج پله آجری، وارد این دالان، که کفش کن اطاق‌است می‌شده. ودرسال هزارودویست‌وهشتادوچهار، که موکب مسعود همایون، اعلیحضرت شاهنشاهی ناصرالدین شاه، خلدالله ملکه ودولته، عزیمت زیارت ارض اقدس ومشهد مقدس فرموده بود، درروز سه شنبه، غره شهر صفر مرحوم حاجی، قدّس الله سرّه، اعلیحضرت شاهنشاهی، عزّنصره، را درهمین اطاق پذیرائی کردند. وآن‌وقت اطاق فرش بوریا داشت. اما درسال هزاروسیصد هجری، که موکب معلّی از ارض اقدس مراجعت می‌کرد، و نگارنده درالتزام رکاب اعلی بود، و بزیارت این بیت شریف و کلبهٔ منیف مستسعد آمد، جز خاك پاك درآن چیزی نیافت، اگرچه هنوز بقیهٔ انوار معرفت بردر و دیوارآن می‌تافت.

بالجمله، زیراین اطاق و دالان خالی، و بواسطهٔ یک دریچه که در زیر اطاق نشیمن بازمی‌شود، باین انبار که هنگام مشاهده نگارنده پراز کاه بود، ورود می‌نموده‌اند

درسمت شمال این اطاق، دالانی‌است بطول اطاق. و بکف زمین حیاط مسقف باتیرونی که راه بیرونی باندرون بوده‌است. ازاین دالان چون گذشتند. بمحوطه کوچکی می‌رسند که طویله و بهاربنداست. یکٔ زوج عامل ازمرحوم حاجی درین طویله بسته می‌شده. بعدازدالان تنگی و درپستی که رو بشمال باز می‌شود، وارد بحیاط اندرون می‌گردند. طول این حیاط تقریباً بیست و پنج ذرع، وعرض دوازده ذرع، ودر بیرونی‌واندرونی فقط آنجاها که در زمستان لابد محل عبور و مرور زیاد است، سنگٔ فرش شده، باقی خاك است. در حیاط اندرونی نیز، رو بمشرق عمارت ساخته‌اند. وارسی سه دهنه بنا کرده، که یکٔ ذرع و نیم کرسی دارد. درجنبین ارسی، دو راهرواست. که پنج پله ازسطح زمین بالا میروند، وبراهروها می‌رسند. در دوطرف دالانها، دو اطاق است، که یکی یکٔ در و دوپنجره دارد، ورو بحیاط باز می‌شود. اطاق دیگر فقط دارای یکٔ در است. در زیر ارسی سرداب مانند جائی است، که مرحوم حاجی زمستان وتابستان غالباً درآن بسرمی‌برده‌اند. درجلو ارسی، حوضی است، دومرتبه باین‌معنی که حوض اول تقریباً بعمق سه چارك ساخته شده. بعد طاقی ازآجر وآهکٔ روی‌آن زده‌اند. و دربچه کوچکی‌ازطرف شمال حوض بازاست. وازآن دریچه‌ازمرتبهٔ تحتانی‌که پرازآب است، آب بالا می‌کشند. آنچه معلوم می‌شود برای اینکه در زمستان آب یخ نکند. مرتبهٔ فوقانی را خالی ازآب می‌گذاشته‌اند.وآب مرتبهٔ تحتانی که بمنزلهٔ آب‌انبارمی‌باشد باقی بوده‌است. باقی فضای حیاط باغچه‌ایست، که چهارپنج درخت توت کهن درآن دیده می‌شود. و بعضی حجرات لازمه، از قبیل مطبخ وغیره، درطرف جنوب حیاط واقع شده، وتمام این اطاقها ازخشت وگِل است منتها کاگل دارد.

پس از مشاهدهٔ وضع منزل مرحوم حاجی، از خلف بزرگوار ایشان، جناب آقامحمد اسمعیل که مردی جامع و فاضل ونمونه‌ای ازاخلاق‌وفضایل پدر ملکوتی گوهر خود می‌باشد. از وضع زندگانی آن‌عارف ربانی، طیّب‌الله تربته، پرسید. ایشان بشرح ذیل پرداختند.وعیال آن مرحوم خلد مقام ازپشت درآنچه را آقا محمد اسمعیل بدرستی

درنظر نداشتند، اظهار می کردند . خلاصه گفتند ، مرحوم حاجی هرشب در زمستان و تابستان و بهارو پائیز، ثلث آخرشب را بیدار بودند . ودرتاریکی عبادت می‌نمودند ، تا اول طلوع آفتاب. آنوقت دوپیاله چای بسیارغلیظ سیاه رنگ که درهرپیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می‌ریختند میل می‌فرمودند : این چای غلیظ شیرین را برای قوت می‌خورم. بتریاك وحب نشاط‌واقسام تنباکو وتوتون‌وانفیه هرگزمیل و رغبت ننمودند. دوساعت ازروز گذشته ، بمدرسه تشریف می‌بردند . وچهارساعت تمام درمدرسه بودند. بعد بخانه مراجعت کرده ، نهار می‌خوردند. ونهار ایشان غالباً یک پول نان بود، که زیاده از یک سیر ازآن نمی‌خوردند. یک کاسه دوغ کم مایه ، که خودشان در وصف آن می‌فرمودند: « دوغ آسمانی گون » یعنی دوغی که ازکمی ماست، برنگ کبود آسمانی باشد. نان خورش یک‌سیر نان نهار آن مرحوم بود. بعدازنهار، درتابستان ساعتی می‌خوابیدند. عصرچای میل نمی‌فرمودند. شب بعدازسه ساعت عبادت درتاریکی غالباً چهارساعت‌و نیم ازشب گذشته شام صرف می‌کردند . وشامشان ، دراواخرعمر ، بواسطهٔ کبرسن و نداشتن دندان، یک بشقاب، چلاووخورش بی‌گوشت وروغن، یعنی‌اسفناجی‌باآبگوشت بود . پیش ازشام، نیم ساعت دورحیاط اندرونی راه می‌رفتند . و بعدازشام ، در اطاق مخصوص خود ، که زیرزمین سابق الذکر باشد ، بعد از کمی راه رفتن ، دریک بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت ، می‌خوابیدند . و متکای غیر نرمی از پنبه یا پشم زیر سر می گذاشتند .

لباس مرحوم حاجی ، مدت چند سال ، یک عبای سیاه مازندرانی بود . ویک قبای قدك سبزرنگی که بقدری آنرا شسته بودند، که‌آرنجهای قبا پاره شده،وچندین‌وصله برداشته ، ودرزمستان ، قبای برك شکری رنگ و شلوار برك شکری رنگ و عمامه که درتابستان برروی شب کلاه کرباس سفید پنبه دار، که سبزواریها برجی می گویند، بسته شده. ودرزمستان ، بجای شب کلاه کرباسی شب ، کلاه پوستی طاسی دورو بود.

کتابخانه نداشتند. وکتاب ایشان منحصر بچند جلد بود. قلمدانی که باآن چندین

هزار بیت تصنیف فرموده، وحل معضلات ومبهمات حکمت وعرفان نموده، موجود بود. ونگارنده بزیارت آن فایز شد. این قلمدان کار اصفهان ومتنش زرد رنگ وزینت رویش گل وبوته، و مدت چهل وپنج سال، این قلمدان را درکار داشتند ازنقش قلمدان فقط در دو طرف آن چیزی باقی بود نصف بالای غلاف شکسته، وروی خزانه که جای دوات است، چیزی نبود. دوات قلمدان برنجی، و هنوز مرکبی که مرحوم حاجی با آن می‌نوشته‌اند، درآن دوات بحالت خشکی باقی است. عینک آن مرحوم را نیز زیارت نمودم. بموضعی که بدماغ می گذارند، و بسر دوشاخ آن که به‌پشت گوش قرارمی گیرد، پارچه کبود کرباسی بدست خود بسته بودند، که درسردی زمستان، آهن به‌پشت گوش وروی دماغ اذیت نکند. نمرهٔ این عینک شش است. وپانزده سال آن بزرگوار بامدادان خوانده ونوشته‌اند. باعجز ودرخواست وخواهش زیاد، ازدوپسر عالی گوهر آن مرحوم، جنابان آقامحمداسمعیل وآقاعبدالقیوم، آن عینک را گرفتم، که اسباب شرافت وافتخار وبمنزلهٔ دیدهٔ بصیرت و چشم عبرت بین این بندهٔ ضعیف البصر باشد. وازآن دو خلف باشرف، جناب آقاعبدالقیوم شرح ذیل را نگاشته، ومهر کرده. وجناب آقامحمداسمعیل هم بخاتم شریف خود مختوم داشته، و امضاء کرده‌اند، که این همان عینک مبارک است، واینک آن عینک درنزد نگارنده موجود، وگرامی‌تراز هزارجعبه لالی منضود است.

صورت شرحی که جناب آقاعبدالقیوم نوشته‌اند

یوم جمعه یازدهم ذی القعده، سنه ۱۳۰۰ (هزاروسیصد)، که موکب مسعود ناصرالدین شاه ازمشهد مقدّس مراجعت می‌فرمودند، محمد حسن‌خان صنیع‌الدوله بخانهٔ ما آمدند، وعینک مرحوم خلدآشیان رضوان مکان حاجی ابوی اعلی‌الله مقامه را که مدت پانزده سال آن مرحوم استعمال می‌فرمودند، به‌محمد حسن‌خان صنیع الدوله هدیه کردم. انتهی.

اما معاش مرحوم حاجی ازاین قراراست

یک روز ازقنات عمیدآباد داشتند. ویک شبانه روز، از قنات قصبه و باغی که

دربیرون پشت ارك واقع است. سالی چهل تومان فایده و حاصل باغ بود . وازدو قنات مذکوره نیز سی خروار غله وده بار پنبه عاید می گردید. قسمتی ازاین دخل را با کمال قناعت صرف معاش خود می‌فرمودند. ومابقی بفقرا ایثاروانفاق می‌شد. هرسال درعشر آخرصفرسه شب روضه خوانی می کردند . ویکنفر روضه خوان کریه الصوتی ، که در سبزوار بود، دعوت می‌نمودند. و شبی پنج قران بروضه خوان می‌دادند. ونان وآبگوشت بفقرائی که شل و کور و عاجز بودند ، می‌خورانیدند. و نفری یک قران نیز بآنها مبذول می‌داشتند. وخمس وزکوة مال خود را هرسال بدست خود بسادات و ارباب استحقاق می‌رسانیدند. ودرین موقع جنس را خود وزن می کردند ، ونقد را خود می‌شمردند .

تحصیل آن بزرگوار دراصفهان درحوزهٔ درس مرحوم فردوس مکان ، ملاعلی نوری . که اشهر حکمای عصرخود بود، درجهٔ تکمیل یافته ، وپس‌ازفراغ ازتحصیل، ازاصفهان بمکّه معظّمه ، اجلّها الله تعالی ، مشرف شده ، واز آنجا بسبزوار مراجعت فرمودند. اززمان تأهل ، هرگز زیاده از یک زن درخانه نداشتند. اما سه عیال گفتند، اولی چون درگذشت ، ثانیاً متأهل شدند . عیال ثانی نیز وفات نمود . و ازآنجا که در آن‌زمان مدّت ده ماه درکرمان بسر بردند ، درآن بلد عیالی کرمانیه گرفتند . وغالب اولاد ایشان ازهمان عیال کرمانیه است ، که درسال هزاروسیصد حیات داشت. تا سن شصت سالگی ریش آن بزرگوار سیاه بود ، یعنی خضاب می کردند . بعدازشصت سال دیگربحال خود وسفید گذاشتند.

چون گاهی غرر ولالی حکمت و عرفان را برشتهٔ نظم می کشیدند ، «اسرار» تخلص می‌فرمودند . تاریخ تولد ایشان «غریب» است ، یعنی درهزارودویست و دوازده متولد شدند.ومدت عمرایشان بحروف ابجد مطابق با «حکیم» می‌باشد. یعنی تقریباً هفتاد وهشت سال سرای فانی‌را باشعّهٔ معارف نورانی داشتند. تادرروزبیست‌وهشتم ذیحجه، هزارودویست وهشتادونه ، سه ساعت بغروب مانده ، مرغ روحش ازقفس تن بآشیان قدس پرید ، و بریاض قرب خرامید. و ملا محمد کاظم ، ابن آخوند ، ملامحمد رضای

سبزواری، متخلص به «سرّ» که از شاگردان آن بزرگوار بود، در تاریخ رحلت آن مرحوم سرود:

اسرار چو از جهان بدر شد   از فرش بعرش ناله بر شد
تاریخ وفاتش ار بپرسند   «گویم که نمرد زنده‌تر شد»

پس از ارتحال، جسد پاك آن جناب را در بیرون دروازهٔ سبزوار، معروف بدروازه نیشابور: که برسر راه زوّاراست، بخاك سپردند. وپس ازچندی، مرحوم میرزایوسف بن میرزاحسن مستوفی‌الممالك، که دراین اواخر دردولت علیه منصب جلیل صدارت عظمی یافت، تکیه وبقعه‌ای برای آن مرجوم بنا نمود. طول تکیه صدوده قدم، وعرض پنجاه‌و پنج قدم. واز درِ تکیه که داخل می‌شوند. تقریباً بعدازهفده قدم شروع ببقعه می‌شود. وآن عبارتست ازبنای مربّع متساوی الاضلاعی، که ازهرطرف بیست‌وسه قدم می‌باشد. وازطرف مدخل سه قسمت شده، ایوانی بالنسبه بزرگتر که مدخل است، ودو اطاق بادر ایوان جنبین مدخل. داخلهٔ بقعه مثمّن است. ودرچهارسمت، چهار طاق دارد، که دهنهٔ هرطاق پنج قدم است. ودوطاق مشرقی و مغربی شش قدم فرش اندازدارد. درچهار ضلع چهار نمای کوچك است. گنبدی وسیع تقریباً به‌ارتفاع دوازده ذرع ساخته‌اند. صورت قبر ازگچ ودروسطاست. وصندوق چوبی سبز، بطول دوذرع ونیم وعرض یك ذرع وچارك، وارتفاع دوذرع وچارك، روی آن قبرقرار داده‌اند. داخلهٔ گنبد مجصّص، وازپای طاق تا بالارا برنگ لاجورد مخطّط ومنقّش کرده‌اند. درقبلی قبر مرحوم حاجی درهمین بقعه، ولی در خارج از صندوق قبرمرحوم آقاملامحمد، پسر مرحوم حاجی است.* درقسمت جنوبی بقعه نیز، یك ایوان بزرگ قرینه ایوان مدخل.

---

* اعتمادالسلطنه درکتاب «المآثروالآثار»، ص ۱۴۷ دربارهٔ این فرزند سبزواری چنین گوید: «مولی محمد سبزواری خلف مرحوم حاج ملاهادی مذکوراست حکیمی فرزانه بوده و پیش از پدروفات نموده تربتش خود در بقعهٔ والد بزرگوار خارج صندوق از سمت جنوب است وآن بقعه وصحن را برتربت طیب حاج مذکور - اسکنه‌الله اعالی القصور - مرحوم میرزا یوسف آشتیانی صدراعظم برپا ساخته خدایش ثواب جزیل و اجر جمیل دهاد».

دروسط، ودوحجره قرینهٔ دوحجره جنبین مدخل، دردوطرف ایوان بناشده. طرف مدخل تکیه، دوسه اطاق طرح شده. ومقابل آن نیز، اطاقهای ناتمام بود، که البته بعدها باتمام رسیده. در پهلوی درِ تکیه، آب انباری مرحوم حاجی ملامحمدصفی آبادی، ازمتمولین سبزوار، ساخته، که ازبیرون شیر دارد. وراه آب انبار ازداخل تکیه است. وقبر بانی که درسال هزاروسیصد فوت شده، پهلوی حوض آبست. تاریخ بنای تکیه وبقعه و رحلت و تولّد مرحوم حاجی را میرزا محمّد حسین ادیب، ملقّب به‌فروغی، رئیس دارالطباعهٔ دولتی، ومدیر دارالترجمهٔ خاصهٔ همایونی، که سالهای دراز درصحبت نگارنده بوده وهست، درقطعه‌ای بنظم آورده، که صورت آن ازقرار ذیل است:

مرغ لاهوت آشیان، ناسوت را بدرود گفت
پیر کامل کرد مأوی بر فراز چرخ پیر

در سرای قرب حقّ باری تعالی بار یافت
عارف ربّانی آن صاحبدل روشن ضمیر

مخزن الاسرار حکمت حاج ملاهادی آنکه
در سپهر علم و عرفان بود چون مهر منیر

فیض مطلق نور فایض آنکه از وی گشته‌اند
از مجرّد تا مفارق مستفیض و مستنیر

سال میلادش «غریب» ومدت عمرش «حکیم»
شد ز غربت سوی قربت آن حکیم گوشه گیر

بقعه‌ای بایست آن شیخ اجل را تا بود
سالکان راه حق را هم مطاف و هم مصیر

راد امجد شخص اول آسمان مکرمت
افتخار ملک و ملّت ناقد فرد کبیر

میرزا یوسف وزیر اعظم ایران که هست
در جلالت بی‌همال و در بزرگی بی نظیر
کهف اهل‌علم‌ودانش‌خواجهٔ درویش دوست
دستگیر مستمندان کار آگاه بصیر
با خبر از قدر حاجی رحمة الله علیه
نیز در کاری که باید کرد دانا و خبیر
برفراز تربت او طیّب الله برفراشت
بقعه‌ای چون روضهٔ جنّت فرح بخش و نضیر
بقعه‌ای چون همّت والای خود عالی اساس
صحن آن نزهت فزا و ساحت آن دلپذیر
در هزاروسیصد آن فرّخ بنا شد ساخته
تا که زایر را بود جای و مجاور را مجیر

ازمصنّفات مرحوم حاجی، آنچه طبع شده کتاب حاشیه برمثنوی‌است معروف بشرح مثنوی، وشرح منظومه درحکمت، ولالی المنتظمه درمنطق باشرح، وشرح جوشن کبیر، وشرح دعای صباح، واسرارالحکم، وحواشی براسفار، وحواشی‌شواهد الربوبیه، وحواشی مفتاح الغیب، ودیوان شعرفارسی.

آنچه طبع نشده، منظومهٔ نبراس با شرح درفقه، اسرار العباد در فقه، رحیق درعلم بدیع، راح افراح درعلم بدیع، حاشیه برمبدء ومعاد، مقیاس درمسائل فقه، منظومه جواب سئوال مسائل مشکله (کتابی است درحکمت پانزده هزار بیت)، حاشیه برسیوطی درنحو، محاکمات در ردّ برشیخیه.

نظر کنت دوگوبینو دربارهٔ سبزواری *

جناب حاج ملاهادی سبزواری – اکنون در سلک حیات و سنین عمرش تقریباً بهفتاد می‌رسد. درایران بقدری بلند مرتبه‌است، که باید اورا ازاین ردیف جدا کرده، و مقام خاصّی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلاسفهٔ عالیقدری است، که معلوماتش برشالودهٔ محکمی قرار دارد. درتمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. کتب متعدّدی در تفسیر بیانات مختلفهٔ ملاصدرا نوشته است. او شاگرد ملااسماعیل سابق‌الذکر بوده‌است. ایرانیان عموماً نسبت به‌اوعزت‌واحترام فوق‌العاده دارند،اگرچه اورا درردیف علمای روحانی نمی‌توان قرارداد،وباید ازفیلسوفان بزرگ محسوب‌داشت، مع هذا، درمیان طبقهٔ روحانی احترام شایان ملاحظه‌ای دارد. حتی دربارشاهی هم، به‌تجلیل مقام او می‌پردازد. شهرت و صیت معلومات او به‌قدری عالمگیرشده، که‌طلاب زیادی ازممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای استفاده ازمحضراو، بسبزوار روی آورده، ودرمدرس او مشغول تحصیل هستند. سالهاست که ازسبزوار، یعنی مسقط‌الراس خود، بیرون نرفته است.

این دانشمند بزرگ بخانوادهٔ متوسطی تعلّق دارد، که چندان از دارائی بی بهره نیست. وازآنچه از پدرش به‌ارث به‌او رسیده، با قناعت امرارمعاش می کند. هرگز

---

* کنت دوگوبینو Comte de Gobineau، وزیر مختار فرانسه در ایران، سالهای ۱۲۷۱–۱۲۷۴ هجری قمری، کتابی تحت عنوان: Les religions et les philosophies dans l’Asie Central تألیف کرده که درسال ۱۹۲۳ درپاریس چاپ شده. این کتاب بوسیلهٔ مترجم همایون فره‌وشی تحت عنوان: «مذاهب وفلسفه درآسیای‌وسطی» بزبان فارسی‌ترجمه‌شده، وآنچه که درباره سبزواری گفته‌شده درصفحه های ۸۷–۸۴ این کتاب آمده‌است.

درصدد تجارت و کسب برنیامده، ودنبال شغلی نرفته. وهیچوقت درفکر افزایش ثروت نبوده‌است. اوقات او بالتمام صرف مطالعه می‌شود. بنابرعادت، اول هرسال بحساب مستاجرخود می‌رسد. وازمحصول ملک خود، آنچه به‌او تعلق می‌گیرد، دریافت می‌کند. ویک قسمت آنرا ازروی حساب دقیق که بتواند تاآخرسال باقناعت امرارمعاش نماید، کنار می‌گذارد. و بقیه را بلافاصله بفقرا و بینوایان بذل می‌کند. و ابداً هدیه و ارمغانی ازهیچ کس نمی‌پذیرد. هرروز درساعت معین، مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، بمسجد می‌رود. و شاگردان متعدد خود را درس می‌دهد. وقتیکه ازخانه محقر خود قدم بیرون می‌گذارد، درحالیکه بعصای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی بااحترام باوسلام می‌دهند. واورا بمسجد می‌برند. تاروی منبر قرارگرفته، بتدریس پردازد. درمیان یکنوع سکوت آمیخته به‌احترامی شروع بصحبت می‌کند. و طلاب بیانات اورا می‌نویسند. بطوریکه نقل می‌کنند، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش جلب توجه مستمعین را نمی‌کند. بعدازاتمام درس، بخانه برمی‌گردد. وپس‌ازخواب مختصر وصرف غذای کمی، بمطالعه و تفکر می‌پردازد. و مردم هم برای او کشف وکراماتی قائل‌اند. دراین‌باب چیزهائی به او نسبت می‌دهند، که من یکی‌ازآنها را نقل می‌کنم:

گویند: درچند سال قبل سوارانی ازطرف حکومت مشهد بتهران اعزام گردیدند وچون به‌سبزوار رسیدند، توقف کرده واز مردم برای اسبان خود مطالبهٔ جو کردند. نظر باینکه سکنهٔ سبزوار آن اندازه جو نداشتند که زیادتر ازاحتیاجات خودشان باشد، ویا بواسطه قلت بهائی که می‌خواستند بآنها بدهند، مایل بفروش نبودند، سواران بمنازل آنها رفته، بعنوهٔ قهریه ازآنها جوگرفته، ودر پیش اسبان ریختند. اما اسبان از خوردن جو خودداری نمودند. اهالی هم نسبت بسواران خشونتی بروز داده، و بآنها گفتند که بنابرخواست خداوندی است‌که اسبان باین جوکه بظلم از ما گرفته شده، دم نمی‌زنند. سواران هم گفته آنها را باورکردند. و وحشت زده رفتند نزد جناب حاج ملاهادی، وازعمل خود اظهارندامت کرده، ومعذرت خواستند. واز اوتقاضا کردند که ازخداوند

برای آنها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آنها را ملامت کرد . وامر فرمود ، که بهای جو را که ازمردم فقیر گرفته‌اند ، بطورعادلانه ، بپردازند . سواران اطاعت امر او را نموده وبلافاصله بهای جورا پرداختند. پس‌ازآن ، جناب حاجی گفت : اکنون بروید، و نگران نباشید . خواهید دید که اسبان مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت ، مشاهده کردند که پیشگوئی او بحقیقت پیوسته ، و اسبان جو می‌خورند .

کتاب مهمی‌از نوشته‌های حاج ملاهادی بنام شرح منظومه درتهران چاپ شده است . این کتاب شامل سه قسمت است : قسمت اول اشعاری است که درآن افکار فیلسوف باعبارات فصیح و خوش انشائی بیان شده، ولی تااندازه‌ای فهم معانی‌آنها مبهم است ، قسمت دوم تفسیری است که معنی هرشعری را کلمه بکلمه توضیح می‌دهد . و بعلاوه ضمیمه‌ای هم داردکه بطورحاشیه نوشته شده . وفهم آن چندان سهل نیست. زیرا که بنابرقاعده عمومی، هرگاه ازطرفی ذهن آشنایان بموضوع را روشن می‌کند، ازطرفی‌هم اشخاصی را که نسبت بموضوع بیگانه هستند درتحیر وسرگردانی فرو می‌برد .

باری ، لیاقت حاج ملاهادی دراین است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته ، و باندازه امکان ، عقاید ابن سینا وعقاید خود ملاصدرا را ، بواسطهٔ آزادی زیادتری که اکنون دارد ، بیشتر و بهتر توضیح و تشریح می کند . و بااینکه او هم درپرده حرف می‌زند. باز بیاناتش واضح‌تر از آخوند ملاصدرا می‌باشد . و در واقع بیشتر بعقاید ابن سینا نزدیک می‌شود . واین کاری است که قرنها گذشته و کسی بانجام آن موفق نگردیده است .

بهمین جهت‌است که توضیحات وتفسیرهای او درشاگردان وجد ونشاطی ایجاد کرده . و نمی‌توان انکار کردکه این دانشمند درتاریخ فلسفه ایرانی منظرهٔ تازه جالب توجهی را نمایش داده‌است . من چند نفر از شاگردان اورا می‌شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه‌ای درزمینهٔ افکار او بسرعت راه می‌پیمایند. و امیدواری دارم که به‌نتایج خوبی خواهند رسید . و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است ، کـه من تصمیم گرفتم

بکمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف «دکارت» را بفارسی ترجمه کنم. وخوشبختانه ناصرالدین‌شاه هم امربطبع و انتشارآن داده‌است.

نظر ادوارد براون درباره‌ٔ سبزواری*

حاجی ملاهادی سبزواری تحصیلات خودرا نزد حاج ملاحسین سبزواری شروع کرد. وبقدری پیشرفت حاصل نمود، که درسن دوازده سالگی، توانست رساله‌ٔ کوچکی را برشته‌ٔ تحریر درآورد. و چون می‌خواست که تحصیلات خود را در کلام وفقه ادامه بدهد، باتفاق معلم خود. بشهر مشهد رفت. و مدت پنج سال درمشهد توقف کرد.

حاجی ملاهادی سبزواری، در ایام تحصیل در مشهد، خیلی به‌قناعت زندگی می کرد. ولی نه از آن جهت که بی بضاعت بود، بلکه بالفطره قناعت وپرهیز از تجمل را دوست می‌داشت. وقتی که به‌سن هفده سالگی رسید، شهرت ملاعلی نوری، که آن هنگام دراصفهان تدریس می‌کرد، به‌سمعش رسید. وخواست که باصفهان برود، ومحضر اورا درك کند. ولی چند سال رفقای وی مانع شدند. بالاخره، باصفهان رفت. ودرجلسات درس ملاعلی نوری حضور یافت. اما بطوری غیر منتظره، ازیکی از شاگردهای ملاعلی نوری، موسوم به ملا اسمعیل واحدالعین، بیشتر استفاده کرد. و زیادتر از او کسب کمال نمود.

حاجی ملاهادی سبزواری مدت هفت سال دراصفهان ماند. ودراین مدت، بقدری برای تحصیل وبالاخص تحصیل فلسفه می کوشید، که درشبانه روز بیش ازچهار ساعت نمی‌خوابید، وسایر اوقات اوصرف مطالعه ویا مباحثه باطلاب می‌شد.

---

* ادوارد برون E. G. Brown خاورشناس معروف انگلیسی کتابی تحت عنوان: A Year Among the Persians تالیف کرده که درسال ۱۹۵۰ درلندن چاپ شده‌است. او دراین کتاب مشاهدات خودرا ازسال ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ یادکرده این کتاب بوسیلهٔ ذبیح الله منصوری تحت عنوان: یکسال درمیان ایرانیان. بزبان فارسی ترجمه شده و آنچه که براون دربارهٔ سبزواری گفته درصفحه های ۱۹۹—۱۹٤ ترجمهٔ کتاب آمده که بامختصر تغییراتی در اینجا ذکر می‌شود.

حاجی ملاهادی سبزواری برای اینکه با نفس خود جهاد نماید، هنگـام اقامت دراصفهان نیز، خیلی به‌قناعت زندگی می کرد. ودراطاقی خالی ازفرش سکونت داشت. و روی زمین بدون دوشکٔ می‌خوابید. این محصل قانع و زحمت کش، ازدرآمد املاك موروثی خود، درسبزوار زندگی می کرد. و چون عایدی وی خیلی بیش‌ازهزینه‌اش بود، دقت داشت که ببیند دربین طلاب مدرسه کدام محتاج ترند. وهمین که می فهمید که نیازمند می‌باشند، درغیاب آنها چند تومان وگاهی ده تومان دراطاق آنها می گذاشت، بدون‌اینکه بعد خود را معرفی نماید، وبگوید آن وجه را در اطاق گذاشته‌است.

بقراری که شهرت دارد حاجی ملاهادی سبزواری باین ترتیب، درمدت اقامت خود دراصفهان مبلغ یکصد هزارتومان به‌نیازمندان داد، درصورتیکه ارزش تومان در آن موقع خیلی بیش از امروزبود. بعدازاینکه تحصیلات خود را دراصفهان تمام کرد. سفری بمکّه نمود. ودربازگشت، از راه کرمان وارد ایران شد. وچندی درکرمان‌ماند. ودرآنجا زن گرفت. وآنگاه به‌اتفاق زوجهٔ خود، به‌سبزوارحرکت نمود.

بعدازمراجعت به‌سبزوار، بمشهد رفت. ومدت ده ماه در مشهد ماند. ودرآنجا فلسفه تدریس می کرد. ولی سپس، به سبزوار، که مسقط‌الراس او بود، مراجعت نمود. و بزودی شهرت او درایران پیچید. وازهرطرف طلاب برای کسب معرفت، بطرف سبزوار رفتند، که درمحضردرس او حضور بهم‌رسانند.

حاجی‌ملاهادی سبزواری هرروز دوجلسه درس‌می‌داد. وهرجلسه دوساعت طول می کشید. وموضوع دروس گاهی رساله‌های ملاصدرا، وگاهی نظریات خود او بود. وسایر ساعات شبانه روز را وقف مطالعه یاعبادت می کرد. حاجی‌ملاهادی مردی بود بلند قامت، ولاغر اندام، باقیافه‌ای جالب توجّه، ونطقی بلیغ، و رسا، وازلحاظ اخلاقی، مردی بود نجیب، و خیلی متواضع. و بطوری که عموم ایرانیـها می گویند، در اکل غذا خیلی احتیاط می کرد. و هرگز بیش ازچند لقمه، که برای سدجوع کافی بود، نمی‌خورد. و راضی نمی‌شدکه یکٔ لقمه زیادترازآنچه برای خود تعیین کرده‌است، تناول نماید.

حاجی ملاهادی سبزواری از اغذیهٔ چرب ومقوّی پرهیز می کرد. و به‌غذاهای ساده اکتفا می نمود. وبهمین‌جهت، دعوت بزرگان را برای حضوردرسرسفره نمی‌پذیرفت که مبادا مجبور بخوردن اغذیهٔ چرب و مقوی شود.

این‌دانشمند همواره برای مساعدت بدرماندگان وزنهای بیوه ویتیمان‌وغرباء آماده بود. و گویا می کوشید کـه مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شود که می گفت: «العارف هشّ‌وبشّ‌وبسّام؛وکیف‌لا،وهوفرحان بالحق‌وبکل‌شیٔ»،یعنی یک‌عارف باید بامردم بجوشد و خوش‌مشرب باشد وهمواره تبسم نماید،وغیرازاین‌هم نمی‌تواند باشد،زیرا عارف به‌ذات پاك حق وهستی واصل گردیده‌است.

دورهٔ تحصیل درمحضرحاجی ملاهای سبزواری هفت سال بود. وهمین که طلاب مدت هفت سال درجلسات درس او حاضرمی‌شدند، حاجی ملاهادی آنها را درفلسفه فارغ‌التحصیل می‌دانست. و نوبت عدهٔ دیگری ازمحصلین بود، که درجلسات درس او حضور بهمرسانند.

حاجی‌ملاهادی شاگردان بسیارداشت، وگرچه بعضی‌ازآنها دروسط راه ماندند ونتوانستند تحصیلات خودرا تمام کنند،ولی جمعاً هزارنفرمحصل درمحضراو فارغ‌التحصیل گردیدند.

حتی تاسه روزقبل‌ازمرگ هم، حاجی‌ملاهادی سبزواری درجلسات درس حضور بهمرسانید. ولی ناگهان یک بیماری شدید اورا ازپای درآورد، وزندگی را بدرود گفت.

سه روز قبل‌ازاینکه زندگی را بدرود کند، برحسب معمول. طلاب اطراف او جمع بودند. و او هم راجع بذات و صفات خداوند مشغول تدریس بود. ولی ناگهـان ضعفی براو چیره شد. وکتاب ازدستش افتاد،وگفت: من‌ازبس بازبان خود «هو» «هو» گفتم این کلمه درمغزمن جا گرفته ومغزم نیز مانند زبانم مرتباً می گوید «هو» «هو».

باید دانست که کلمه «هو» بمعنای خداوند است. و همین که حاجی ملاهادی سبزواری این کلمات را گفت، بحال اغماء افتاد. واو را بخانه‌اش بردند. ودوروز بعد،

درسال ۱۲۹۵هجری ، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی ، بآرامی این جهانرا بدرود گفت. برحسب وصیّت او جنازه‌اش را بیرون دروازه مشهد ، درسبزوار ، بخاك سپردند . و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه‌است.

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری ، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده‌ام ، بدست آوردم . ومی‌توانم بگویم صحیح‌ترین اطلاعات درباره وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است . زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی ملاهادی بوده، وحتی پسرهای حاجی ملاهادی هم تاریخ حیات پدرخودرا ازمیرزااسدالله گرفته‌اند، زیرا می‌دانند که اطلاعات اودرست و بدون تردید است.

مرحوم سبزواری آثار زیاد ازخود باقی گذاشته، وکتابهای او بالغ برهفده مجموعه می‌شود ، که یکی از آنها بنام «اسرارالحکم» برحسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده، وبمنزله رساله مقدماتی فلسفه است . و کسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند، می‌توانند از آن استفاده نمایند . سبزواری تنها فیلسوف نبود، بلکه شعر هم می گفت. ودیوانی از اشعارفارسی بعدازخود باقی گذاشته، ونیز دومنظومهٔ طولانی بزبان عربی ، یکی درمنطق ، ودیگری درحکمت الهی ، سروده‌است.

مرحوم سبزواری سه پسر داشت. وپسر بزرگ او که ازدیگران بااستعدادتر بود، دوسال بعدازمرگ پدر زندگی را بدرود گفت . ولی دوپسر دیگر ، دراین تاریخ که من می‌خواهم این کتاب‌را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی) ، درحال حیات هستند، ودرسبزوار زندگی می کنند . و یکی از آنها در مدرسه‌ای که محل درس پدرش بود ، به تدریس اشتغال دارد .

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می‌داشتند ، وبرای وی قائل به‌احترام بودند، که می گفتند، وی اعجاز می کند بقول ایرانیها کرامات دارد درصورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود. معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کرد که داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به‌فلج شده بود . واطبـاء نمی‌توانستند او را معالجه کنند. وبکلی از معالجهٔ او ناامید شدند.واورا بحال خود گذاشتند. بعدازچندسال که آن دخترمفلوج بود،شبی درخواب حاجی‌ملاهادی سبزواری را دید. وآن‌دانشمند به‌او گفت: دخترمن ، ازجا برخیز،وراه برو.آن دختر فوراً خواهرش راکه درجوار او خوابیده بود ، ازخواب بیدارکرد. وشرح خواب را به‌او گفت. خواهرش اظهارکرد، گرچه این واقعه درخواب اتفاق افتاده، ولی برخیز وشاید بتوانی راه بروی. دختر ازجا برخاست. وبا کمال مسرّت دید که می‌تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی ازسکنهٔ سبزوار، برای سپاسگزاری وفاتحه‌خوانی برسرقبرحاجی‌ملاهادی رفتند.

واقعهٔ دیگرراجع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری که برای من نقل کردند ازاین قراراست. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی ازسبزوارعبور می کردند . ویکی‌از آنها ازصاحب منصب خود حواله‌ای دردست داشت، که می‌بایست برای علیق اسبهای سربازان ازیکی ازملاهای سبزوار جو دریافت کنند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، وملای مزبور را نمی‌شناخت،حواله خود را به‌حاجی ملاهادی نشان داد ، وگفت: این ملّا کیست ؟ ومن جورا ازکجا باید بگیرم ؟ حاجی ملاهادی نظری به‌حواله انداخت، ودید میزان جو زیاد است. وملائی که جو برسراوحواله شده،قدرت تحویل آن‌را ندارد زیرا بدون بضاعت می‌باشد . ولذا به‌سربازگفت : من خود این جو را بشما می‌دهم . بعد دستور دادکه جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جو را تحویل گرفت ، و باصطبل برد. و جلوی اسبها ریخت . ولی فردا صبح تمام سربازها باحیرت دیدندکه هیچ‌یک از اسبها جورا نخورده‌اند. ووقتی تحقیق کردند، ودانستندکه جو متعلق به‌حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جو را جمع‌آوری کردند وبه‌انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی‌که صاحب منصب‌ها وسربازها شرح واقعه را به‌حاجی گفتند، او انکارکرد. وگفت:من هیچ کراماتی ندارم ، ولابد اسبها به‌علّت دیگرجونخورده‌اند.

حاجی هرکسی را بشاگردی خود نمی‌پذیرفت . و کسانی که می‌خواستند نزد او

درسال ۱۲۹۵ هجری ، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی ، بآرامی این جهانرا بدرود گفت. برحسب وصیّت او جنازه‌اش را بیرون دروازه مشهد ، درسبزوار ، بخاك سپردند . و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه‌است.

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری ، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده‌ام ، بدست‌آوردم . ومی‌توانم بگویم صحیح‌ترین اطلاعات درباره وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است . زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی‌ملاهادی بوده، وحتی پسرهای حاجی‌ملاهادی هم تاریخ حیات پدرخودرا ازمیرزااسدالله گرفته‌اند، زیرا می‌دانند که اطلاعات او درست و بدون تردید است.

مرحوم سبزواری آثار زیاد ازخود باقی‌گذاشته، وکتابهای او بالغ برهفده‌مجموعه می‌شود ، که یکی از آنها بنام «اسرارالحکم» برحسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده ، وبمنزله رساله مقدماتی فلسفه است . وکسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند، می‌توانند از آن استفاده نمایند . سبزواری تنها فیلسوف نبود ، بلکه شعر هم می‌گفت. ودیوانی از اشعارفارسی بعد ازخود باقی‌گذاشته، ونیز دومنظومهٔ طولانی بزبان عربی ، یکی درمنطق ، ودیگری درحکمت الهی ، سروده‌است.

مرحوم سبزواری سه پسر داشت. وپسر بزرگ او که ازدیگران بااستعدادتر بود، دوسال بعداز مرگ پدر زندگی را بدرود گفت . ولی دوپسردیگر ، دراین تاریخ که من می‌خواهم این‌کتاب‌را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی) ، درحال حیات هستند، ودرسبزوار زندگی می‌کنند . ویکی از آنها در مدرسه‌ای که محل درس پدرش بود ، به تدریس اشتغال دارد .

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می‌داشتند ، وبرای وی قائل به‌احترام بودند، که می‌گفتند. وی اعجاز می‌کند بقول ایرانیها کرامات دارد درصورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود . معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کرد که داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به‌فلج شده بود. واطباء نمی‌توانستند او را معالجه کنند. وبکلی از معالجهٔ او ناامید شدند. واورا بحال خود گذاشتند. بعدازچندسال که آن دخترمفلوج بود، شبی درخواب حاجی‌ملاهادی سبزواری را دید. وآن‌دانشمند به‌او گفت: دخترمن، ازجا برخیز، وراه برو. آن دختر فوراً خواهرش راکه درجوار او خوابیده بود، ازخواب بیدار کرد. وشرح خواب را به‌او گفت. خواهرش اظهار کرد، گرچه این واقعه درخواب اتفاق افتاده، ولی برخیز وشاید بتوانی راه بروی. دختر ازجا برخاست. وبا کمال مسرّت دیدکه می‌تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی ازسکنهٔ سبزوار، برای سپاسگزاری وفاتحه‌خوانی برسرقبرحاجی‌ملاهادی رفتند.

واقعهٔ دیگرراجع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری که برای من نقل کردند ازاین قراراست. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی ازسبزوارعبور می کردند. ویکی‌از آنها ازصاحب منصب خود حواله‌ای دردست داشت، که می‌بایست برای علیق اسبهای سربازان ازیکی ازملاهای سبزوار جو دریافت کنند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، وملای مزبور را نمی‌شناخت، حواله خود را به‌حاجی ملاهادی نشان داد، وگفت: این ملّا کیست؟ ومن جورا ازکجا باید بگیرم؟ حاجی ملاهادی نظری به‌حواله انداخت، ودید میزان جو زیاد است. وملائی که جو برسراوحواله شده، قدرت تحویل آن‌را ندارد زیرا بدون بضاعت می‌باشد. ولذا به‌سربازگفت: من خود این جو را بشما می‌دهم. بعد دستور دادکه جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جو را تحویل گرفت، و باصطبل برد. و جلوی اسبها ریخت. ولی فردا صبح تمام سربازها باحیرت دیدندکه هیچ‌یک از اسبها جورا نخورده‌اند. ووقتی تحقیق کردند، ودانستندکه جو متعلق به‌حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جو را جمع‌آوری کردند وبه‌انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی‌که صاحب منصب‌ها وسربازها شرح واقعه را به‌حاجی گفتند، او انکارکرد. وگفت: من هیچ کراماتی ندارم، ولابد اسبها به‌علّت دیگرجونخورده‌اند.

حاجی هرکسی را بشاگردی خود نمی‌پذیرفت. و کسانی که می‌خواستند نزد او

تحصیل کنند، باید که معلومات مقدماتی را طی کرده باشند. و معلوماتی که حاجی از داوطبان تحصیل می‌خواست، ازاین قراربود. یعنی آنها می‌بایست کتب ذیل را خوانده و فهمیده باشند.

۱ـ صرف ونحوعربی ومعانی وبیان از کتابهای جامع‌المقدمات، سیوطی، مطول.
۲ـ منطق از کتابهائی از قبیل کبری، شمسیه، شرح مطالع.
۳ـ ریاضیات مشتمل برهندسه اقلیدس و نجوم.
٤ـ مبانی فقه.
۵ـ علم کلام از کتابهای هدایهٔ میبدی، و تجرید نصیرالدین طوسی با حواشی ملاعلی قوشجی، شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی، داماد ملاصدرا.

کسانی که‌ازعهده امتحان این دروس برمی‌آمدند، برای تحصیل درمحضر حاجی ملاهادی‌سبزواری پذیرفته می‌شدند.وسپس‌شروع به‌تحصیل فلسفه‌وحکمت‌الهی می کردند.

نظر محمّد اقبال دربارهٔ سبزواری*

پس از ملاصدرا، فلسفهٔ ایرانی با ترک آیین نو افلاطونی، به‌فلسفه اصیل افلاطون روی آورد. نمایندهٔ بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در ۱۲۹۸ هجری) است. به‌عقیدهٔ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفهٔ او برای شناخت نحوهٔ تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

در تعالیم فلسفی سبزواری به‌سه مفهوم اساسی که بافلسفه ایرانی پیوند گسست ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

۱ـ مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته‌است.

۲ـ مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به‌صورتی مبهم آمد ودر آثار نو افلاطونیان وصوفیان باتفصیل ونظم بیان شد.

۳ـ مفهوم واسطه‌ای که حق را باغیرحق مرتبط می‌سازد.

پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی‌اعتبار شدن آیین نو ـ افلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانی رفته رفته از نظریهٔ فیضان نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌ای مشابه از آیین نو افلاطونی روی برتافتند و به‌فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول

---

* محمد اقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی کتابی تحت عنوان:

The Development of Mataphysics in Persia

تألیف کرده که در سال ۱۹۰۷ در لندن چاپ شده، او در این کتاب تحلیلی از افکار فلسفی سبزواری مبتنی بر اسرارالحکم او کرده‌است که دراینجا از ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور صورت گرفته صفحهٔ ۱۱۵-۱۰۸ نقل می‌شود.

برای اثبات نبوغ ایرانی وعرب کافی است. لوییس (Lewes) درتاریخ فلسفهٔ خود، تذکر می‌دهدکه اعراب چون فلسفهٔ افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفهٔ ارسطو شدند. اما من رای لوییس را برخطا می‌دانم. به‌نظر من، اگرفلسفهٔ افلاطون به‌طور مستقیم‌هم در دسترس اعراب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت. تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به‌دنیای اسلام رسید، آیین نو افلاطونی بود. ولی این آیین براثر خرده سنجی دقیق مسلمین به تدریج مطرود گردید، وآن‌گاه اعراب به‌ارسطو، و ایرانیان به‌افلاطون پیوستند.

درایران، جریان انتقال ازنظام نو افلاطونی به‌نظام افلاطون با فلسفهٔ ملاهادی سبزواری به‌پایان رسید، زیرا این‌حکیم صریحاً ازقبول نظریهٔ فیضان سرباز زد وبه‌مفهوم افلاطونی «حق» گرایید. فلسفهٔ سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته‌است. درهرجامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقّل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. دراین گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علّت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتند و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، وسپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخّص» درمی‌آید. شاید آمیختگی دینی‌فلسفهٔ ایران نیز به‌همین‌دلیل‌باشد.

بنابر جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱ـ عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات‌است.

۲ـ عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این‌هاست.

فلسفه شناختی است دربارهٔ آغاز و انجام اشیاء ونفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آن که اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولیٰ وجود دارند:

۱ـ وجود یا بود یا نور.

۲ـ ماهیت یا نمود یا ظل.

۳ـ عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود ، مطلق و واجب است ، و ماهیت ، نسبی و ممکن است . وجود در ذات خود ، خیر مطلق است ، و این قضیه که « وجود ، خیر مطلق‌است »، بدیهی است. وجود بالقوه پیش از آن که به‌صورت وجود بالفعل درآید ، هم درمعرض وجود است و هم درمعرض عدم، وامکان ایجاب وامکان امتناع آن برابراست. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا « حق » چون بالقوه را به‌صورت بالفعل درمی‌آورد، خود لاوجود نیست ، زیرا عمل لاوجود برلاوجود به‌تحقق نمی‌انجامد. سبزواری بااسناد فعلیت به‌حق، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حق را مبدء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همهٔ موجودات عالم به‌کمال عشق می‌ورزند و به‌سوی غایات نهائی خود سیر می کنند ـ جمادی به‌سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی ، و حیوانی به سوی انسانی. و بدان که انسان در زهدان مادر ازهمهٔ این‌مراحل می گذرد!

محرّك یا مبداء حرکت است ، یا موضوع حرکت است و یا این هردوست . درهرحال ، محرك باید یا متحرك باشد یا غیر متحرك . این قضیه که « همه محرکات باید خود متحرك باشند » نوعی تسلسل پیش می آورد . پس باید محرکی غیرمتحرك که مبداء وموضوع نهائی همه حرکات است ، موجود باشد. حق وحدت صرف است ، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشند ، هریک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیّت نیز نمی‌تواند از یکی درگذرد ، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود ، واگر چند عالم موجود باشند ، چون هریک کروی هستند ، فقط درنقطه‌ای با یک‌دیگر مماس خواهند شد، وازاین رو لازم خواهدآمد که بین‌آن عالم‌ها خلأ باشد، و می‌دانیم که خلأ محال است . حق که ازحیث ذات خود واحد است ، ازمنظری دیگر متکثر است. به‌این‌معنی که حق همانا حیات و قدرت وعشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، وآنها عین اوهستند. معنی وحدت حق ، وحدت

عددی نیست. ذات حق وحدتی‌است فارغ ازهمه نسبت‌ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، براین بود که اعتقاد به‌وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً تجلّی اسماء و صفات حق است. صفات وجوه متعدّد «علم» اند و «علم» ذات حق است. اما برشمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را درمورد حق به کار بست، واین کاری ناموجّه است، زیرا مستلزم نقل امر بی‌نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هرچه دراوهست ظل اسماء وصفات حق یانورمطلق‌شمرده می‌شوند. جهان، وجود منبسط است، کلام نوراست، کلمه «کن» (باش) است. تکثر محسوس زاده روشن‌شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما ازپس شیشه‌های رنگین گوناگون ـ به‌وساطت قالب‌های وجود منبسط ـ آن‌ها را می‌نگریم. سبزواری درتأیید نظرخود به‌نقل ابیاتی ازجامی که مفهوم مثل افلاطونی‌را بازیبایی تمام بازمی‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هرشیشه که سرخ بود یازرد و کبود
خورشید در او به‌آنچه اوبود، نمود.

سبزواری درموضوع روان‌شناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روان شناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

نفس:

الف- نفس سماوی.

ب - نفس ارضی:

۱- نفس نباتی.

۲ـ نفس حیوانی.

۳ـ نفس انسانی.

قوای نفس نباتی.

۱ـ قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۲ـ قوه نامیه برای کمال فرد.

۳ـ قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

۱ـ حواس ظاهری.

۲ـ حواس باطنی.

۳ـ قدرت تحرك.

الف ـ حرکت ارادی.

ب ـ حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری ذائقه ولامسه وشامّه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی‌شود. حس سامعه ازحس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند. برای برتری باصره برسامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱ـ چشم اشیاء دور را ادراك می‌کند.

۲ـ چشم نور را که ازهمه اعراض والاتر است، در می‌یابد.

۳ـ ساختمان چشم ازساختمان گوش پیچیده‌تر وظریف‌تر است.

۴ـ مدرکات بصری امور وجودی هستند، امّا مدرکات سمعی به امور عدمی مانند‌اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

۱ ـ قوه‌ای هست به نام حس مشترك که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدراعظمی است که به‌یاری پنج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود. چون حکم کنیم که «این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما ازمدرکات دوحس باصره وذائقه وفعالیت حس مشترك فراهم آمده‌است. سفیدی را ازحس بینائی و شیرینی را ازحس چشائی می‌گیریم، و به مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به شیء یگانه‌ای تعلق دارند، قطره‌ای که درحال چکیدن است، به‌ما تصوری ازخط می‌دهد، حال آن که چشم ما فقط خود قطره را ادراك می کند. پس چگونه تصورخط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترك مبیّن این نموداست.

۲ـ قوه‌ای‌هست به‌نام «قوهٔ خیال یامصوّره» که یافته‌های حس‌مشترك‌را نگه‌داری می کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یاصور اشیاء خارجی‌هستند، چنان که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این که «سفیدی و شیرینی به‌شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس‌مشترك وقتی می‌تواندنسبت محمول به‌موضوع را ادراك کند که نگار یا صورت مُوضوع ومحمول به‌وسیلهٔ قوه خیال نگه داری شده باشد.

۳ـ قوه‌ای هست به‌نام «قوهٔ واهمه» که معانی جزئی‌را ادراك می کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به‌دشمنی گرگ با خود پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران ازاین قوه محروم‌اند، چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

٤ ـ قوهٔ دیگر «قوهٔ حافظه» است که یافته‌های قوهٔ واهمه یعنی انگارها یامعانی را نگه‌داری می کند.

٥ ـ قوهٔ دیگری هست به‌نام «قوهٔ متصرفه» که موجب ترکیب وتفصیل صورو معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به‌تصور «انسان بال دار» می‌رسیم. این قوه اگر به‌هدایت واهمه عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، واگر زیرسلطهٔ عقل قرار

گیرد، «مفکّره» خوانده می‌شود.

وجه امتیاز انسان برجانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه‌است که ذات انسانیت به‌شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است وامور کلی‌را به‌خود، و امور جزئی را به‌وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایهٔ نور مطلق است و مانند آن، خود را به‌طرق گوناگون متجلی می‌سازد. با وحدت خود، کثرت را دربرمی‌گیرد و قادر به‌دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، وازاین رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به کار می گیرد ودر بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به‌هیچ یک از این‌دو بدن نیازندارد و به‌ارادهٔ خود، آن‌ها را به کار می گمارد. سبزواری نظریهٔ تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن‌را ردّ کرد. ازدیدگاه او، نفس نامیرا ست و باتکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی عالم نورمطلق باز می گردد.

عقل در راه تکامل خود ازمراحلی چند می گذرد:

الف ـ مراحل عقل نظری:

۱ـ عقل بالقوه.

۲ـ عقل بالملکه.

۳ـ عقل بالفعل.

٤ـ عقل بالمستفاد.

ب ـ مراحل عقل عملی:

۱ـ پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲ـ پالایش درونی یا تخلیه.

۳ـ کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

٤ـ انفصال ازخود و اتصال به حق یا فنا.

به‌این ترتیب ، عقل یانفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود و سرانجام در کلیّت نور مطلق ، منطفی ، ودر ابدیت او غرق می‌شود ــ معدوم از خود و موجود درمحبوب ازلی . درعین حال ، هم هست و هم نیست! امّا آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است ؟ دراین زمینه ، سبزواری به‌نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شرّ می‌شمردند ، پرداخت و نتیجه گرفت که هرچیز دارای دو وجه است : وجه روشن و وجه تاریک . هیچ چیز نیست که ازاین دو وجه بهره‌ور نباشد . خیراز وجه روشن می‌زاید ، و شرّ از وجه تاریک برمی‌خیزد . بنابراین ، انسان به‌اقتضای دو وجه وجود خود ، هم مختاراست و هم مجبور .

آثار سبزواری

سبزواری بزبان فارسی و عربی آثاری ازخود بیادگار گذاشته که همهٔ آنها مورد استفادهٔ اهل فضل و دانش پژوهان قرار گرفته چنانکه هریک مکرّراً چاپ شده‌است. اینک ازآثار چاپ شدهٔ آن حکیم نام برده و دربارهٔ هریک باختصار توضیح داده می شود.

۱. **شرح منظومهٔ حکمت**: سبزواری ابواب مختلف حکمت را برشتهٔ نظم درآورده، وآن را «غررالفرائد» نامیده، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیت هذا غررالفرائد　　　اودعت فیها عقدالعقائد

سبزواری این کتاب را به‌هفت مقصد به‌ترتیب زیر مدوّن ساخته است:

مقصد اول: درامورعامّه.

مقصد دوم: درجوهر و عرض.

مقصد سوم: درالهیّات بمعنی اخصّ.

مقصد چهارم: درطبیعیات.

مقصد پنجم: درنبوّات و منامات.

مقصد ششم: در معاد.

مقصد هفتم: درشطری از علم اخلاق.

هریک از مقاصد فوق به فریده‌های مختلف، و هریک از فریده‌ها به غررهای متعدد تقسیم شده، چنانکه نمونهٔ آن دراین کتاب دیده می‌شود.

شرح منظومهٔ حکمت چاپهای متعدد سنگی شده، که بهترین آن‌ها به چاپ ناصری معروف است، ومشتمل بر ۳۵۵ صفحه‌است. سپس از روی آن چاپ چاپهای متعددی بصورت افست صورت گرفته‌است.

شرح منظومهٔ حکمت از کتابهائی است که بسیار مورد توجه استادان ودانشجویان بوده ، وحواشی وتعلیقات متعددی بر آن نوشته شده‌است .

۲ ـ شرح منظومهٔ منطق : سبزواری منطق را نیز بنظم درآورده ، وآن را « اللئالی المنتظمة » نامیده ، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیتها اللئالی المنتظمة زینة سمع القلب من ذی مکرمة

تألیف منظومهٔ منطق پس ازمنظومهٔ حکمت صورت گرفته ، و او خود درمبحث ماهیّت ، از شرح منظومهٔ حکمت ، هنگام بحث از مطالب شش گانه ، یعنی مای شارحه وحقیقیه ، وهل بسیطه ومرکبه ، و لم ثبوتی و اثباتی گوید: « وفی منظومتی فی المنطق الّتی فی نیّتی اتمامها ، ان ساعدنی التوفیق ، ذکرت المطالب بقولی:

اسّ المطالب ثلثة علم مطلب هل مطلب مامطلب لم

بهترین چاپ شرح منظومهٔ منطق سبزواری همانست که همراه با شرح منظومهٔ حکمت او در۱۲۲ صفحه چاپ شده و مهم ترین حواشی برآن شرح میرزا مهدی آشتیانی ـ رحمه‌الله ـ است که درسال ۱۳۷۱ بطبع رسیده‌است.

آقای شیخ جعفرزاهدی منظومهٔ منطق و حکمت را بفارسی ترجمه کرده وآن را تحت عنوان «خودآموزمنظومه» درمشهد منتشرساخته‌اند.

۳ ـ اسرارالحکم : این کتاب بفارسی است ، وبخواهش ناصرالدین شاه قاجار تالیف شده ، ومولّف درآغازچنین گوید:

امّابعد، چنین گوید مفتقرالی الله الباری ، الهادی‌بن مهدی السبزواری ـ حشرهما الله‌تعالی مع الاخیار ـ که این کتابیست درمعارف مبدء ومعاد ، مشتمل برمطالب‌حکمت اشراقیه ومشائیه ، وبرمآرب مشارق ذوقیه ، مسمّی به«اسرارالحکم فی المفتتح والمختتم» .
وباعث برتحریر این بود که دراین اوان سعادت اقتران ، که شهنشاه. . . . . ناصرالدین شاه ، تشریف‌فرمای خراسان ـ صانه‌الله عن‌الحدثان ـ شدند درحین شرفیابی حضور باهرالنور ، بداعی فرمودند که کتابی تالیف کنم درمبدء و معاد ، مشتمل براسرار

توحید ، بامتثال مبادرت نموده ، وراه اطاعت پیموده . بلی

لاخیل عندك تهدیها ولامال فلیسعد النطق ، ان لم تسعد الحال

این کتاب بوسیلهٔ میرزایوسف آشتیانی مستوفی الممالك درسال ۱۳۰۳ طبع گردید. وپس‌ازآن نیز چاپهای متعددی ازآن‌صورت پذیرفت. ودرسال ۱۳۸۰ بکوشش دانشمند محترم آقای میرزا ابوالحسن شعرانی بطبع رسید .

٤ ـ شرح بعض‌اشعارمغلقهٔ مثنوی: این کتاب بفارسی‌است، و بخواهش‌شاهزاده سلطان مراد میرزا ، درزمان ناصرالدین شاه ، نوشته شده‌است. برای نمونه قسمتی‌ازشرح یك بیت ازمولوی درین‌جا نقل می‌گردد:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جملهٔ علّت‌های ما

شادباش ای عشق

ازمقالات عرفاست که : اذا تمّ العشق فهوالله . واین قرع سمع کسی نکند ، چه این‌مثل آن مقاله است که حکما فرموده‌اند موافق آنچه درشرایع الهیّه است ، که صفات حق تعالی عین ذات‌اوست ، وازآن جمله‌است اراده . وحکیم فارابی می‌گوید: «یجب ان یکون فی الوجود وجود بالذات ، وفی العلم علم بالذات ، وفی القدرة قدرة بالذات ، وفی الارادة ارادة بالذات ، حتی تکون هذه الامور فی غیره لابالذات» .انتهی . واراده همان عشق است. وهمچنین مشیّت و رضا وابتهاج و میل ونحو اینها همه عشق است . عباراتنا شتّیٰ وحسنك واحد . ولی عشق چون وجود مراتب دارد . اوّل مرتبهٔ خفا ، چنانکه حکماء الهیین فرموده‌اند ، که:الاوّل تعالیٰ اجلّ عاشق بذاته ، عشق او لم یعشق .

عارف جامی راست که :

درآن خلوت که هستی بی‌نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی مائی و توئی دور

وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویشتن بر خویش ظاهر

این کتاب درسال ۱۲۸۵ درتهران چاپ سنگی شده است.

۵- دیوان اسرار : سبزواری بفارسی شعر می‌سرود، و به «اسرار» تخلّص می‌کرد. از اشعار او چاپهای متعددی صورت گرفته، و آخرین‌بار مجموعهٔ اشعار او درسال ۱۳۳۸ درتهران، بوسیلهٔ کتابفروشی اسلامیه، چاپ شده، که مشتمل برغزلیات وترجیع‌بند ورباعیات وساقی‌نامه و سوال و جواب آن حکیم است. دراین‌جا برای نمونه یک غزل از او نقل می‌گردد:

ما ز میخانهٔ عشقیم گدایانی چند		باده‌نوشان و خموشان و خروشانی چند
ایکه درحضرت او یافته‌ای بار ببر		عرضهٔ بندگی بی سر و سامانی چند
کای شه‌کشورحسن ومَلِک مُلک وجود		منتظر بر سر راهند غلامانی چند
عشق صلح کل وباقی همه‌جنگست وجدل		عاشقان جمع وفِرَق جمع پریشانی چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند		این سخنها بمیان زمرهٔ نادانی چند
آنکه‌جوید حرمش گوبسر کوی دل آی		نیست حاجت که کندقطع بیابانی چند
زاهداز باده‌فروشان بگذر دین مفروش		خورده‌بینهاست درین حلقه ورندانی چند
نه‌دراختر حرکت بودنه‌درقطب سکون		گر نبودی بزمین خاك نشینانی چند
ایکه مغرور بجاه دو سه روزی برما		روگشایش طلب ازهمت مردانی چند

۶- حواشی برشواهد الربوبیّة : کتاب «الشواهد الربوبیّة فی المناهج السلوکیة» از کتابهای مهمّ صدرالدین شیرازی است، که مشتمل برلطائف ودقائق حکمت متعالیه است. سبزواری حواشی سودمندی براین کتاب نوشته، و پرده ازمشکلات ومعضلات آن برداشته است. ازاین کتاب مهمّ و حواشی مفید، چاپ قابل استفاده‌ای در دست نبود، تااینکه دانشمند فزون‌مایه، بقیّة الماضین وثمال الباقین، آقای سیّدجلال آشتیانی این دو اثررا بامقدمه‌ای مفصّل آمادهٔ طبع ساختند، ودانشگاه مشهدآن‌را درسال ۱۳۴۶ چاپ و منتشرساخت.

۷- حواشی براسفارصدرالدین شیرازی

۸- حواشی برمفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی

۹ ـ حواشی برمبدء و معاد صدرالدین شیرازی

امیداست که سه کتاب فوق هم بصورت دل‌پسند مانند حواشی شواهد الربوبیه چاپ شود تا بسهولت مورد استفادهٔ اهل فضل قرار گیرد.

۱۰ـ شرح النبراس فی اسرار الاساس : این کتاب که در رموز طاعات واشارات عبادات است ، مانند شرح منظومهٔ منطق و حکمت ساخته شده ، یعنی متن آن که شعر است با شرح خود سبزواری آمیخته گشته‌است. سبزواری دراین کتاب مطالب فقهی‌را با ادلّه فلسفی وتوجیهات عرفانی بیان کرده‌است. این کتاب درسال **۱۳۷۱** درتهران چاپ سنگی شده است.

۱۱ـ شرح الاسماء: این کتاب شرح دعای جوشن کبیراست که بارها چاپ شده برخی از آن چاپها همراه با شرح دعای صباح است ازجمله چاپی که درسال **۱۳۳۳** قمری صورت پذیرفته است.

۱۲ ـ مفتاح الفلاح ومصباح النجاح : این کتاب شرح دعای صباح است ، که مکرراً چاپ شده‌است.

گذشته از کتابهای یادشده سبزواری رساله‌هائی دارد که بیشترآنها پاسخ پرسشهای علمی و حلّ معضلات فلسفی بوده است . خوشبختانه آقای سید جلال الدین آشتیانی باهمّتی که ازایشان معهوداست‌آن رسائل‌راگردآوری کرده‌وبامقدمه‌ای مفصّل‌آن‌راامسال بمناسبت یکصدمین‌سال درگذشت سبزواری بطبع‌رسانیده‌اند رسائل‌نامبرده عبارتند‌از:

رسائل‌فارسی

جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی

جواب سؤالات شیخ محمدابراهیم واعظ تهرانی

جواب سؤالات سید صادق سمنانی

جواب سؤالات یکی‌ازفضلای قم

جواب سؤالات میرزابابای گرگانی

هداية الطالبين

رسائل عربی

جواب سؤالات ملااسمعیل عارف بجنوردی

جواب مسائل عالم فاضل ملااحمد یزدی

جواب مسائل شیخ علی فاضل تبتی

جواب مسائل ملااسمعیل عارف بجنوردی (استهداءات اسماعیلیة وهدایا اسراریة)

المحاكمات والمقاومات علی شرح رسالة العلم للشیخ احمد البحرینی

رسالة فی ان اطلاق اسماءالله تعالی علی غیره هل هو من باب الاشتراك المعنوی أوغیره

رسالة مشاركة الحدّ والبرهان

جواب مسائل سید سمیع خلخالی

جواب مسائل ملااسماعیل میان آبادی

خاتمه

از کسانی که در ایران همّت برمعرّفی سبزواری گماشته‌اند می‌توان افراد زیر را نام برد:

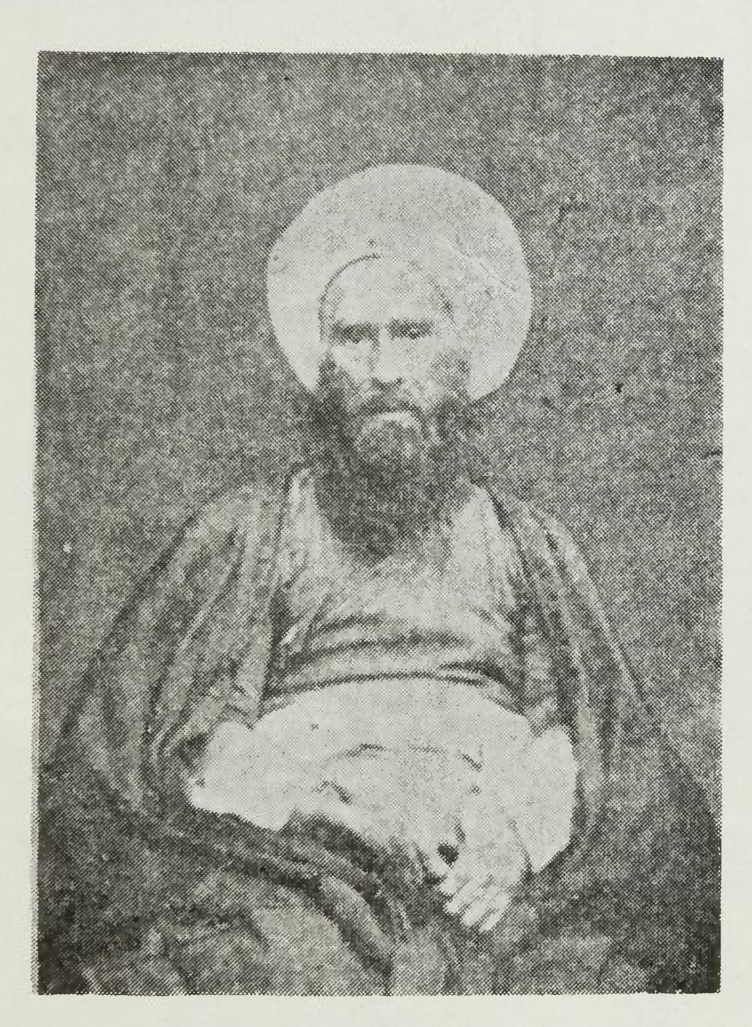
اسراری سبزواری ، شرح زندگانی حاج ملاهادی اسرار، سبزوار ۱۳۳۲

مرتضی مدرسی چهاردهی، زندگانی و فلسفه حاجی ملاهادی سبزواری، تهران ۱۳۳۴

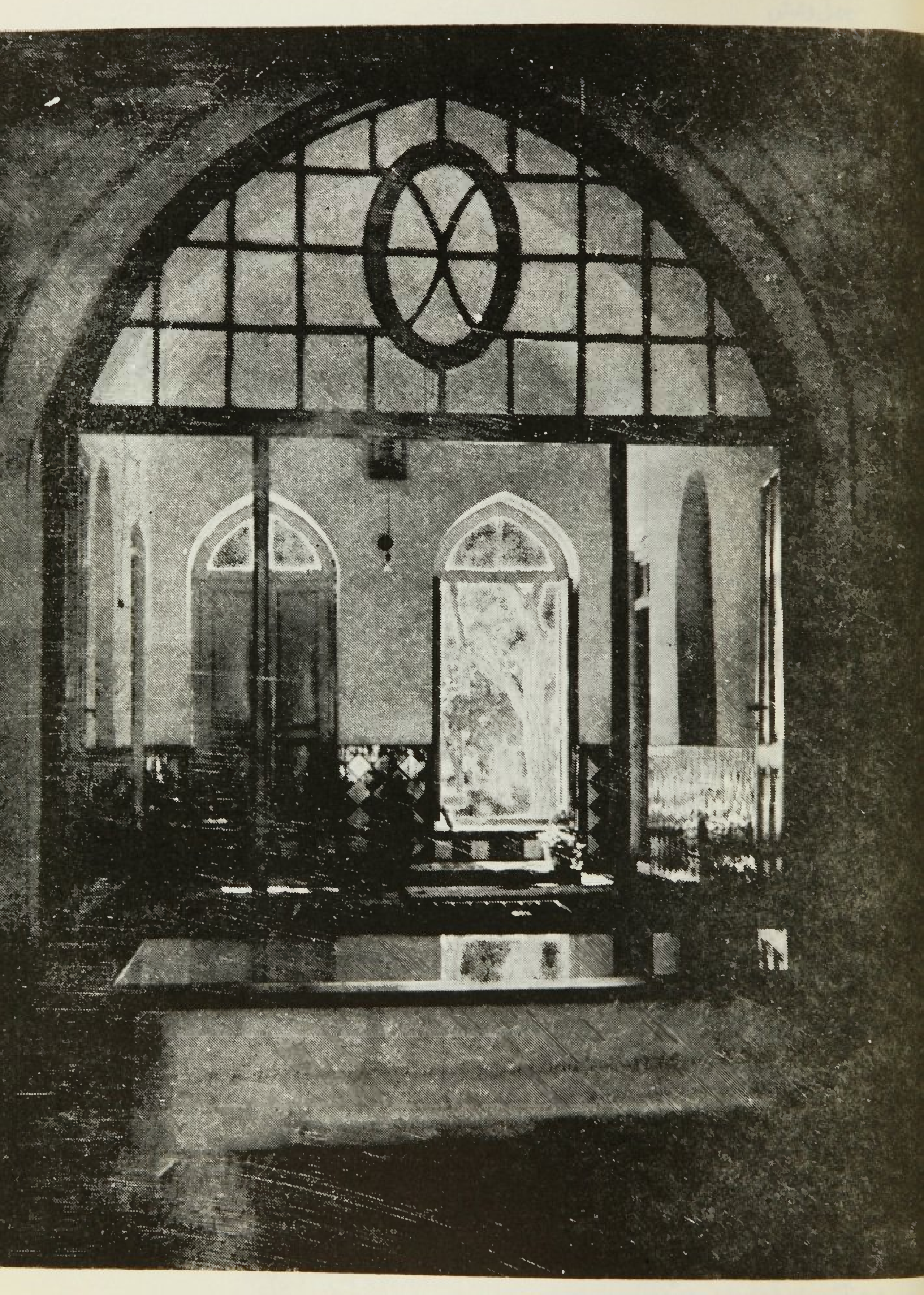
سیدجلال آشتیانی، حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، نشریهٔ دانشکده علوم معقول و معقول مشهد ، ۱۳۴۷. گذشته ازاین ایشان درمقدمهٔ الشواهد الربوبیه باجمال ودرمقدمهٔ رسائل سبزواری بتفصیل به شرح زندگی آن حکیم و تحلیل افکار او پرداخته‌اند.

دکتر سید حسین نصر مقاله‌ای به انگلیسی دربارهٔ زندگی و تالیفات سبزواری نوشته‌اند که در مجلّد دوم «تاریخ فلسفهٔ اسلام» درسال ۱۹۶۶ در ویسبادن چاپ شده‌است.

نویسندهٔ این سطور کتابی تحت عنوان «فیلسوف سبزوار» مشتمل برشرح احوال وآثاروافکار آن حکیم دردست تالیف دارد که بزودی بوسیلهٔ انجمن آثارملّی چاپ و منتشر خواهد شد بعون‌الله وتوفیقه.

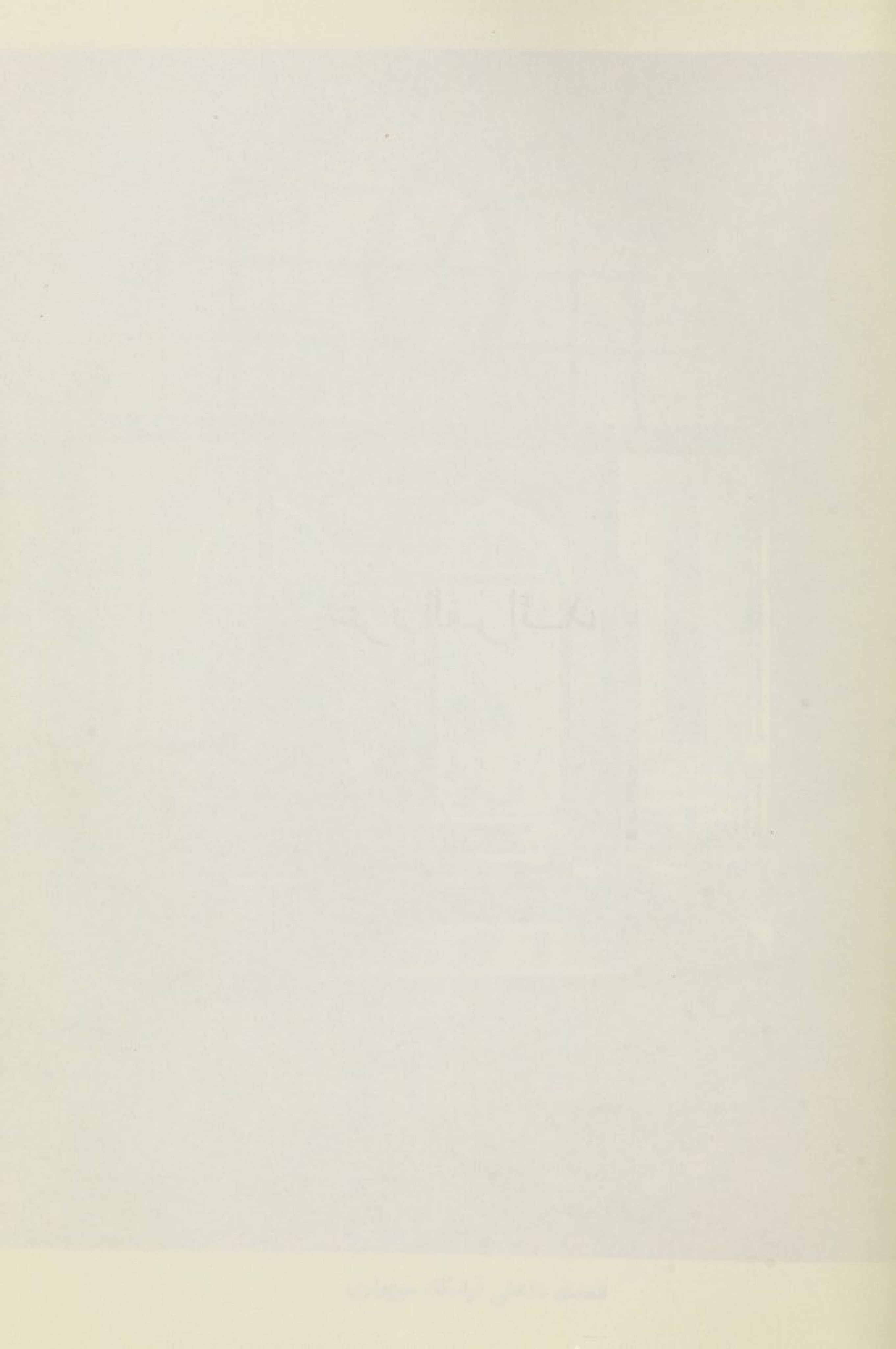


تصویر حاج ملاهادی سبزواری



قسمت داخلی آرامگاه سبزواری

غرر الفرائد



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

يا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحامِدُ … إِلىٰ جَنابِكَ انْتَهَى الْمَقاصِدُ

يا مَنْ هُوَ اخْتَفىٰ لِفَرْطِ نُورِهِ … اَلظَّاهِرُ الْباطِنُ فِى ظُهُورِهِ

بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنارَ كُلُّ شَىْءٍ … وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِواهُ فَىْءٌ

ثُمَّ عَلَى النَّبِىِّ هادِى الْأُمَّةِ … وَآلِهِ الْغُرِّ صَلوٰةٌ جَمَّةٌ

وَبَعْدُ فَالْعَبْدُ الْأَثِيمُ الْهادِى … لَازالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشادِ

يَقُولُ هاؤُمُ اقْرَءُوا كِتابِيَهْ … مَنْظُومَتِى لِسُقْمِ جَهْلٍ شافِيَةٌ

نَظَمْتُها فِى الْحِكْمَةِ الَّتِى سَمَتْ … فِى الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

لَاقَتْ بِرَسْمٍ بِمِدادِ النُّورِ … فِى صَفَحاتٍ مِنْ خُدُودِ الْحُورِ

أَبْحارُها مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ … بُسْتانُها مُوَشَّحٌ بِالزُّهَرِ

سَمَّيْتُ هٰذا غُرَرَ الْفَرائِدِ … أَوْدَعْتُ فِيها عُقَدَ الْعَقائِدِ

فَها أَنَا الْخائِضُ فِى الْمَقْصُودِ … بِعَوْنِ رَبِّى واجِبِ الْوُجُودِ

أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ … وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ

إِنَّ كِتابَنا عَلىٰ مَقاصِدَ … وَكُلُّ مَقْصَدٍ عَلىٰ فَرائِدَ

فَالْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِيما هُوَ عَمّْ … أُولِيهُ كانَتْ فِى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

المَقْصَدُ الأوَّلُ فِي الأُمُورِ العَامَّةِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

الفَرِيدَةُ الأُولَى فِي الوُجُودِ وَالعَدَمِ

غُرَرٌ فِي بَدَاهَةِ الوُجُودِ

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ ٱلإِسْمِ ... وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ ... وَكُنْهُهُ فِى غَايَةِ الْخَفَاءِ

غُرَرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلُ ... دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلُ

لِأَنَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفٍ ... وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَىِ الْكَوْنِ يَفِى

كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِى الْعِلِّيَّةِ ... مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِى الْمَهِيَّةِ

كَوْنُ الْمَرَاتِبِ فِى الْاشْتِدَادِ ... أَنْوَاعاً اسْتَنَارَ لِلْمُرَادِ

كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوَاءٍ ... قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ

لَوْلَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَاحَصَلَتْ ... إِذْ غَيْرُهُ مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ

مَا وُحِّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلِمَتُهُ ... إِلَّابِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ

غُرَرٌ فِى اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

يُعْطِى اشْتِرَاكَهُ صُلُوحُ الْمَقْسَمِ ... كَذَٰلِكَ اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ

وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتَفَعَ ... إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتَنَعَ

وَأَنَّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ ... وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

مِمَّـا بِهِ أُيِّدَ الْإِدِّعَاءُ أَنْ جَعْلُـهُ قَافِيَةً إِيطَـاءُ

غُرَرٌ فِى زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتَّحَدَا هُوِيَّةً

لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسَطِ

وَلِانْفِكَاكٍ مِنْهُ فِى التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسَلْسُلِ

وَالْفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصَصُ زِيدَ عَلَيْهَا مُطْلَقاً عَمّاً وَخَصّْ

غُرَرٌ فِى أَنَّ الْحَقَّ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُـهُ إِنِّيَّتُـهُ إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ

فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدٍّ

غُرَرٌ فِى بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِى وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

اَلْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذَاتُ تَشَكُّكٍ تَعُمّْ

مَرَاتِباً غِنىً وَفَقْراً تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوّىٰ وَضَعُفَ

وَعِنْدَ مَشَّائِيَّةٍ حَقَـائِقُ تَبَايَنَتْ وَهُوَ لَدَىَّ زَاهِقٌ

لِأَنَّ مَعْنىً وَاحِداً لَايُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَـا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ

كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ

وَالْحِصَّةُ الْكُلِّى مُقَيَّداً يَجِىْ تَقَيُّدٌ جُـزْءٌ وَقَيْدٌ خَارِجِىٌّ

غُرَرٌ فِي الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ

لِلشَّيْءِ غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ … كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ
لِلْحُكْمِ إِيجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ … وَلِانْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ
صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الَّذِي مَا كَثُرَا … مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى
وَالذَّاتُ فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ … جَمعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ … أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلٌّ قَدْ وَقَعَ
فَأَنْكَرَ الذِّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقاً … بَعْضٌ قِيَاماً مِنْ حُصُولٍ فَرَّقَا
وَقِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ … وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ
وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ … تَسْمِيَةٌ بِالْكَيْفِ عَنْهُمْ مُفْصَحَةٌ
بِحَمْلِ ذَاتٍ صُورَةٌ مَقُولَةٌ … وَحْدَتُهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

إِنْ كَانَ الْاتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ فِي … عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولَ بِالثَّانِي صِفِي
بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتَسِمَ … فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعَرِّفِ … ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلْسَفِي
فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ … مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنًى ثَانٍ

غُرَرٌ فِي أنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ　　كُلّاً مِنِ اطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ قَسَمَ

غُرَرٌ فِي أحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُود

لَيْسَ الْوُجُودُ جَوهَراً وَلَا عَرَضْ　　عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ

لَا شَيْءَ ضِدُّهُ وَلَا مَا مَاثَلَه　　وَلَيْسَ جُزْءً وَكَذَا لَاجُزْءَ لَهُ

إِذْ قُلِبَ الْمُقَسِّمُ مُقَوِّماً　　أَوِ الْقِوَامُ مِنْ نَقِيْضٍ لَزِمَا

غُرَرٌ فِي أنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ وَأنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا　　وَكَوْنُــهُ مُشَكِّكاً قَدْ ظَهَرَا

اَلْمِيْزُ إِمَّا بِتَمَــامِ الذَّاتِ　　أَوْبَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَّاتٍ

بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَهِيَّةِ　　أَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ

كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ　　فِي نَفْيِ تَشْكِيكٍ عَلَى الْأَنْحَاءِ

غُرَرٌ فِي أنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٌ فِي بَعْضِ أحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

مَا لَيْسَ مَوْجُوداً يَكُونُ لَيْساً　　قَدْ سَاوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْأَيْسَا

وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِي الثُّبُوتَ عَمّْ　　مِنَ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ

فِي النَّفْيِ وَالثُّبُوتِ يَنْفِي وَسَطاً　　وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطاً

بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً　　كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةٌ

نَفْيُ ثُبُوتٌ مَعَهُمَا مُرَادِفَهْ وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفَهْ

غُرَرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

لَامَيْزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذاً بِوَهْمٍ تُرْتَسَمُ

كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّهْ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيبِيَّهْ

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةَ ادَّعَىٰ

فَإِنَّهُ عَلَى جَوَازِهَا حُتِمْ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزُ تَخَلُّلِ الْعَدَمِ

وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَاثِلُهُ مُسْتَأْنَفاً وَسَلْبُ مَيْزٍ يُبْطِلُهُ

وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْابْتِدَاءِ وَلَيْسَ بَالِغاً إِلَى انْتِهَاءٍ

مَا ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غِبَّ مَافَنِىٰ هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمَعَادِ قَوْلَنَا

وَإِمْتِنَاعُهَا لِأَمْرٍ لَازِمِ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ

فِي مِثْلِ ذَرْ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَهُ وَغَيْرَهُ وَيُخْبِرَا

عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَارٍ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِىْ

وَثَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَاللَّاثَابِتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَا تَهَافُتٍ

فَمَا بِحَمْلِ الْأَوَّلِى شَرِيكُ حَقٍّ عُدَّ بِحَمْلٍ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ
وَعَدَماً قِسْ أَنَّهُ ذَاتاً عَدَمُ لٰكِنْ ثُبُوتُ حَيْثُ بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ

غُرَرٌ فِى بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِى الْقَضِيَّةِ

اَلْحُكْمُ إِنْ فِى خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ مِثْلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ طِبْقٌ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِى الذِّهْنِيَّةِ
بِحَدِّ ذَاتِ الشَّىْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حُدَّ وَعَالَمُ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ
مِنْ خَارِجٍ أَعَمُّ إِذْ لِلذِّهْنِ عَمَّ كَمَا مِنَ الذِّهْنِىِّ مِنْ وَجْهٍ أَعَمّ
إِذْ فِى صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا وَفِى كَوَاذِبٍ وَحَقٍّ فَرَقَا

غُرَرٌ فِى الْجَعْلِ

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِىِّ الْوُجُودُ إِذْ قُسِمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمَّ
فِى عَرَضِىٍّ قَدْ بَدَا مُفَارِقاً لَاغَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
فِى كَونِ مٰهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ مَجْعُولًا أَقْوَالًا رَوَوْا
وَعُزِّىَ الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِىِّ وَقَدْ مَشَى الْمَشَّاءُ نَحْوَ الْبَاقِى
بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبٍ وَمِنْ بَسِيطٍ فِى الثَّلٰثَةِ اضْرِبِ
جَعْلُ الْوُجُودِ عِنْدَنَا قَدِ ارْتُضِى مٰهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ

كَذَا اتِّصَافٌ وَبِذَا الْجَعْلِ جُعِلَ تَرْكِيباً الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ فَنِلْ

وَلِي عَلَى الَّذِيْ هُوَ اخْتِيَارِيْ أَنْ لَازِمُ الْمٰهِيَّةِ اعْتِبَارِيٌّ

وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِذِيهِ قَدْ لَزِمَ فَفِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ

مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا وَأَيْضاً انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا

كَالْفَيْءِ لِلشَّيْءِ لِوَاهِبِ الصُّوَرِ حَيْثُ انْتِفَا الْمَهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ

مِثْلُ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةً وَذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْوُجُوبِ وَالإِمْكَانِ

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلٰثِ

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِيٌّ ثُمَّتَ نَفْسِيٌّ فَهَاكَ وَاضْبِطِ

لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا

أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ

قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ وُجُوبٍ امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانٍ

وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ ذَاتُ تَأَسٍّ فِيهِ بِالْوُجُودِ

غُرَرٌ فِي أَنَّهَا إعْتِبَارِيَّةٌ

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسَلْسُلِ

مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصَّلَةً إِمْكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمْكَانَ لَهُ

وَأَنَّهُ رَفْعُ النَّقِيْضَيْنِ لَزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ يَنْحَسِمُ

غُرَرٌ فِى بَيَانِ أقسَامِ كُلِّ واحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلثِ

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الأَكْيَاسِ بِالذَّاتِ وَالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ

إلَّا فِى الإِمْكَانِ فَغَيْرِىٌّ سُلِبَ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ

مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَايِفَيْنِ ثُمَّتَ كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ

عُرَرٌ فِى أبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالإمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ
وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

عُرُوضُ الإِمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِىِّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ

وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِى اسْتِعْمَالٍ أَلْعَمُّ وَالأَخَصُّ وَاسْتِقْبَالِىٌّ

قَدْ لَزِمَ الإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ وَحَاجَةُ الْمُمْكِنِ أَوَّلِيَّةٌ

وَأَثَرُ الْجَعْلِ وُجُودٌ ارْتَبَطَ وَصِفَةُ التَّأْثِيْرِ فِى الْعَقْلِ فَقَطْ

لَايَفْرُقُ الْحُدُوثُ وَالْبَقَاءُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتِضَاءُ

وَإِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْءٍ وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّيْءِ كَفَىْءٍ

قَدْ كَانَ الافْتِقَارُ لِلإِمْكَانِ فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ

ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ لَوَازِمُ الأَوَّلِ وَالْمَهِيَّةِ

ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ وَالْفَقْرُ حَالَةَ الْبَقَا شَوَاهِدِى

لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ شَرْطاً وَلَا شَطْراً وَلَا بِنَفْسِهِ

وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَالَحِقَ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْناً لَيْسَ خَصّْ بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَالْحِصَصْ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ لَابُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيجَابٍ
لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ تَنْفِي الثَّانِيَةَ رَأْساً كَذَا الْأُولَى بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ
ثُمَّ وُجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنٌ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ
وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ

غُرَرٌ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيِّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِيٍّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ دُعِيَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيٍّ رُعِيَ
لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ وَكَوْنِ ذَاتِيٍّ لَهُ كَالْأَصْلِ
وَأَنَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ عُيِّنَا وَفِيهِ سَوْغُ أَنْ يَزُولَ الْمُمْكِنَا
وَأَنَّ هٰذَا فِي مَحَلِّ الْمُمْكِنِ وَفِيهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَيْقِنِ

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ

وَادرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ بِالْخِلَافِ صِفْ بِالْحَقِيقِی وَبِالْإِضَافِیِّ
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بالذَّاتِی وَذَا قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا
أَوْ عبِّرَنْ بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ كَما يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِی كَالطَّبْعِ ذِی التَّجْدِيدِ كُلَّ آنٍ
دَهْرِیٌّ أَبْدَا سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكَيَّةٍ لٰكِنَّ فِی السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّةِ
وَالْحَادِثُ الْإِسْمِی الَّذِی مُصْطَلَحِی أَنْ رَسْمُ اسْمٌ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِی
تَبَايُنُ الْوَصْفِیِّ لَا الْعُزْلِی أَثَرُ مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأَبِينَا لِلْبَشَرِ
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنَ لِشَیْءٍ كَمَا سَيُطْوَی الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَیّ
فَذِی الْحُدُوثَاتُ الَّتِی مَرَّتْ جُمَعُ لِمَا سِوَی ذِی الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعُ
جُزْئِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ جُزْءٌ وَكُلٌّ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثُلِ

غُرَرٌ فِی ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِی مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَايَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ لَاوَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِی اتَّخَذَ
وَقِيلَ عِلْمُ رَبِّنَا بِالْأَصْلَحِ وَالْأَشْعَرِیُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِیٌّ وَلَا شَیْءَ مِنَ الذَّاتِیِّ جَا مُعَلَّلاً

الفريدة الخامسة في الماهية ولواحقها

غرر في تعريفها وبعض أحكامها

مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَة مهيّةٌ وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ

قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِي وَكُلُّهَا الْمَعْقُولَ ثَانِياً يَجِي

وَلَيْسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَهْ مَرْتَبَةً نَقَائِضُ مُنْتَفِيَةٌ

وَالْكَوْنُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ نَقِيْضُهُ دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدٍ

وَقَدِّ مَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ حَتّىٰ يَعُمَّ عَارِضَ الْمٰهِيَّةِ

فَانْفِ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيْدِ لَا مُطْلَقَهُ وَاتَّخِذْنَهُ مَثَلاً

وَالسَّلْبَ خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاً وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابَلَا

غرر في اعتبارات الماهية

مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةٌ عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا مُورَدَةٌ

مِنْ لَا بِشَرْطٍ وَكَذَا بِشَرْطِ شَيْ وَمَعْنِيَيْ بِشَرْطِ لَا اسْتَمِعْ إِلَيّ

فَأَوَّلٌ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانِ جُزْءً قَدْ بَدَا

وَلَا بِشَرْطٍ كَانَ لِاثْنَيْنِ نُمِيَ مِنْ أَوَّلِ قِسْمٍ وَثَانٍ مَقْسَمٍ

وَهُوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيْعِيٍّ وُصِفْ وَكَوْنُهُ مِنْ كَوْنِ قِسْمَيْهِ كُشِفْ

وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَا مُحَصِّلَهُ

ذُو الْكَوْنِ ذَاتٌ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ ذِهْناً فَحَسْبُ وَهِيَ الْمٰهِيَّةُ
إِنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِهِ التَّعَمُّلُ يُعْنىٰ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ
لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْأَفْرَادِ كَالْأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الْأَوْلَادِ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمٰهِيَّةِ

جِنْسٌ وَفَصْلٌ لَا بِشَرْطٍ حُمِلَا فَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ بِشَرْطِ لَا
فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَعْرَاضِه عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ
إِذْ مَا بِهِ الشِّرْكَةُ فِي الْأَعْيَانِ وَمَا بِهِ امْتِيَازُهَا سِيَّانِ
وَلَيْسَ فَصْلَانِ وَلَاجِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ لِوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ
وَالْفَصْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ كَمَبْدَإِ الْفَصْلِ وَذَا حَقِيقِيٌّ

غُرَرٌ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

وَذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا مَادَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ وُقِيَا
لِأَنَّ ذَا الْفَصْلَ لَهَا تَضَمَّنَا فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِيْ عُيِّنَا
فَهِيَ عَلىٰ إِبْهَامِهَا مُعْتَبَرَةٌ خَصٌّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ قَدْ تَبَدَّلَا وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غررٌ في ذكرِ الأقوالِ في كيفيةِ التركيبِ من الأجزاءِ الحدّيةِ

حَدِّيَّةُ الْأَجْزَاءِ ذِهْناً غَايَرَتْ هَلْ وُحِّدَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وُجُوداً أَوْ كَذَاتِهَا تَعَدَّدَا
أَقْوَالُ الثَّانِي لَدَىَّ مُعْتَبَرْ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّوَرُ

غررٌ في خواصّ الأجزاءِ

بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَا وَسَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبْ
لِكُلِّ أَجْزَاءٍ اعْتِبَارَاتٌ تُعَدُّ اَلْكُلُّ أَفْرَاداً وَ مَجْمُوعاً وَرَدْ
بِشَرْطِ الْإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِالْأَسْرِ
فَالسَّبْقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى كُلٍّ بِمَعْنىً كَانَ يَتْلُوْ الْأَوَّلَا

غررٌ في أنّهُ لابُدَّ في أجزاءِ المركّبِ الحقيقيّ من الحاجةِ بينها

فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرَكَّبَا اَلْفَقْرُ فِيمَابَيْنَ الْأَجْزَا وَجَبَا
لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مِعْيَارٌ أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوفِهَا آثَارٌ
سِوَى الَّذِي الْأَجْزَا عَرَى مِنْ أَثَرِ كَأَثَرِ الْيَاقُوتِ لَا كَالْعَسْكَرِ

غررٌ في أنّ التركيبَ بينَ المادّةِ والصّورةِ إتّحاديٌّ أو إنضماميٌّ

إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٌّ
يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادٍ إِلَى أَنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا

إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ
لٰكِنَّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرْكِيبُ الْانْضِمَامِيُّ

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّصِ

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ تَشَخُّصٌ سَاوَقَ فِي الْأَذْهَانِ
لَهُ الْأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرَضٍ كَعَرْضِ الْأَمْزِجَةِ
إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمٌّ مٰهِيَّاتٍ كُلِّيَّةٍ تَشَخُّصاً لِلذَّاتِ

غُرَرٌ فِي التَّمَيُّزِ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

فِيمَا إِذَا الْكُلِّيُّ مِثْلَهُ الْتَحَقَ عَنِ التَّشَخُّصِ التَّمَيُّزُ مُفْتَرِقٌ
شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ يُضَافُ ذَا مِنْهُ التَّمَيُّزُ لِلتَّمَيُّزِ أُخِذَا

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ

تَشَخُّصٌ عَيْناً بَدَا كَالْأَوَّلِ أَوْ زَائِداً فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ ادْرِ ذَا عُقُولاً وَدُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولىٰ
كَفَلَكٍ فَالنَّوعُ أَيْضاً مُنْحَصِرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَالْمَوالِيدِ اعْتَبِرْ
وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوَيِ الْإِدْرَاكِ بِالْمَرْضِيِّ

اَلْفَرِيدَةُ السَّادِسَةُ فِى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ

غُرَرٌ فِى غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِى

اَلْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا أَعَمُّ الْأَشْيَا فَهِىَ أَعْرَفُهَا

وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الْأَعَمِّ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الْأَتَمِّ

وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ

خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِى الذِّهْنِ لٰكِنْ عَيْنُهُ فِى الْعَيْنِ

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ اذْرِ مَا دَرَوْا

أُولٰيهُمَا بِحَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَّمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهٰى

فَالذَّاتُ فِى الْوَحْدَةِ غَيْرِ الْحَقَّةِ قَدْ أُخِذَتْ فِى الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ

وَهِىَ انْمِ لِلْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَالْمَفْهُومِ

وَذُوالْخُصُوصِ الْعَدَدِىِّ مِنْهُ مَا كَمَبْدَإِ الْأَعْدَادِ كَانَ مُفْهَمَا

مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِىَّ زَادَ كَالنُّقَطِ

وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا

قَابِلُهُ بِالذَّاتِ مِقْدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زُكِنَ

وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ مَا وَاسِطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْدِمَا

تَجانُسٌ تَماثُلٌ تَساوِىْ تَشابُهٌ تَناسُبٌ تَوازِىْ
إِنْ وُحِّدَ الشَّيْئانِ جِنْساً نَوْعاً كَمّاً وَكَيْفاً نِسْبَةً وَوَضْعاً
وَواحِدٌ بِالنَّوعِ غَيْرُ النَّوعِىِّ فِى مِثْلِهِ التَّمْييزُ اَيْضاً مَرْعِىٌّ

غُرَرٌ فِى الْحَمْلِ

بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّةٌ كَذاكَ بِالْوَحْدَةِ هُوهُوِيَّةٌ
هٰذِى هِىَ الْحَمْلُ وَفِيْهِ اعْتَبِرِ جِهَتَىِ الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ
اَلْحَمْلُ بِالذَّاتِىِّ الْأَوَّلِى وُصِفْ مَفْهُومُهُ اتِّحادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ
فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وُجِدْ فَنَفْسُهُ بِالْأَوَّلِىِّ مَا فَقَدَ
وَبِالصِّناعِىِ الشَّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا وَبِاتِّحادٍ فِى الْوُجُودِ عَرِّفَا
وَبِالْمُواطاةِ وَالْإِشْتِقاقِ فُهْ وَذٰلِكَ الْهُوهُو وَذَا ذُوهُو سِمُهُ
بَتِيَّةً وَغَيْرَها مُرَكَّبَةً بَسِيطَةً هَلِيَّةٌ مُنْشَعِبَةٌ
وَفِى بَسِيطَةٍ مِنَ الْهَلِيَّةِ لَاتُجْرِيَنْ قَاعِدَةَ الْفَرْعِيَّةِ
لِأَنَّهَا ثُبُوتَ شَىْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِىَ لِكَوْنِ الشَّىْءِ شَيْئاً قَدْحَوَتْ
وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزامٍ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِيَّةُ الْأَحْكَامِ
وَقِيْلَ مَبْدَأً وَلَوْ ذِهْناً فَقَدَ مَفْهُومُ مَوْجُودٍ مَعَ الشَّىْءِ اتَّحَدَ

وَعِنْدَهُمْ لِصُورٍ عَوارِضا وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِى لِكُلٍّ بِالرِّضا
وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زِيدَ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللهِ قَصْداً قَدْ قَصَد

غُرَرٌ فِى أنَّ جَمِيعَ أصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِى النَّفْسِ الإنْسَانِيَّةِ

وَبِالرِّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّى إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوٰى تُنْشِىِ الصُّوَرَ
وَ بِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ عَلٰى جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطُ فُعِلَا
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْى لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زِيدَ مِنْ بَوَاعِثِ
بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيِّرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ
وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوٰى قَدْ سُخِّرَتْ
مُعْطِى الْوُجُودِ فِى الإِلٰهِى فَاعِلُ مُعْطِى التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِى قَائِلُ

غُرَرٌ فِى الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

وَ كُلُّ شَىْءٍ غَايَةً مُسْتَتْبِعُ حَتّٰى فَوَاعِلُ هِىَ الطَّبَائِعُ
وَالْقَسْرُ لَايَكُونُ دَائِماً كَمَا لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِما
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةِ
عِلَّةُ فَاعِلٍ بِمٰهِيَّتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرَرٌ فِی دَفْعِ شُکُوكٍ عَنِ الْغَایَةِ

یَلِیقُ أَنْ نَذُبَّ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ إِذْ دُونَ غَایَةٍ یُظَنُّ إِنْ حَدَثَ
فَغَــایَةٌ فِیمَا إِلَیْهِ الْحَرَکَةُ وَمَا لِأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِکَةً
فَغَــایَةُ الْعَامِلَــةِ أُولٰیهُمَا وَرُبَّمَا شَوْقِیَّــةً غُیِّیَ کَمَا
مِنْ حَیِّزٍ بِحَیِّزٍ سَأْماً تُرَدُّ وَرُبَّمَــا غَایَتُهَــا لَا تَتَّحِدُ
فَغَایَــةٌ لِقُوَّةٍ فِی الْعَضَلَةِ مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ
شَوْقِیَّةٌ غَایَتَهَــا إِنْ لَمْ تَجِدْ لَهَــا مَقِیساً فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ
ذُو الْغَایَتَیْنِ مَبْــدَأً بَعِیداً کَانَ لَــهُ تَخَیُّلٌ وَحِیداً
لَا الْفِکْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَایَةٌ مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَــایَةٌ
إِنْ لَیْسَ إِمَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَإِ أَوْ مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلْقٍ فَلَوْ
کَانَ مَعَ الْخُلْقِ فَعَادِیٌّ وَفِی أَوَّلِهَــا سُمِّیَ بِالْمُجَازِفِ
کَاللَّعْبِ بِاللِّحْیَةِ عَادِیٌّ وَمَا یَبْقیٰ فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِیِّ سِمَا
کَحَرَکَةِ الْمَرِیضِ وَالتَّنَفُّسِ کُلُّ الْمَبَادِی فِی الْجَمِیعِ تَکْتَسِی
غَایَتَهَا لٰکِنَّ حَیْثُ مَا ثَبَتَ مَبْدَأُ فِکْرٍ غَایَةٌ کَذَا انْتَفَتْ
وَلَیْسَ فِی الْوُجُودِ الْاتِّفَاقِیُّ إِذْ کُلُّ مَا یَحْدُثُ فَهُوَ رَاقٍ
لِعِلَلٍ بِهَــا وُجُودُهُ وَجَبَ یَقُولُ الْاتِّفَاقَ جَاهِلُ السَّبَبِ

غُرَرٌ فِى التَّقَابُلِ وَأقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفَاضِلُ

بِمَنْعِ جَمْعٍ فِى مَحَلٍ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِى زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ

إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ إِنْ عُقِلَا مَعاً مُضَايِفَانِ

وَدُونَهُ ضِدَّانِ بِالْحَقِيقِ صِفْ مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفْ

لِشُهْرَةٍ كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمٍ وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِى الْعَدَمِىَّ

فَمَا اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةً لِمَا انْتَفىٰ فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ

فَإِنْ قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلاً فِى الْوَقْتِ أَوْلَا نَوْعاً أَوْجِنْساً عَلَا

كَانَ حَقِيقِيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ مُرُودَةً وَكَعَمىً فِى الْأَكْمَهِ

وَإِنْ قَبُولٌ خُصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا فِى الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمىٰ

فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ وَهُوَ اصْطِلَاحُ قَاطِيغُورِيَاسِ

وَمَا الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ

اَلْفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ فِى الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

غُرَرٌ فِى التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

إِنَّ الَّذِى الشَّىْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا فَعِلَّةٌ وَالشَّىْءُ مَعْلُولًا يُرىٰ

فَمِنْهُ نَاقِصٌ وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ وَمِنْهُ خَارِجٌ وَمِنْهُ مَا دَخَلَ

فَالْعُنْصُرِی الصُّورِیُّ لِلْقِوَامِ وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِی التَّمَامِیِّ

وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَغَـایَةٌ وَمَا بِهِ فَفَاعِلٌ

بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ فَارْعِ مَارَعَوْا

أَوْ بِالتَّجَلِّی ثُمَّ بِالْعِنَـایَةِ أَوْ بِالرِّضَا فَادْرُوا أُولِی الدِّرَایَةِ

إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُو لِطَبْعِهِ لَائِمَ أَوْلَا فِعْلُـهُ

فَذَانِ الْأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ وُجُودُ الْافعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زُكِنَ

فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً مَاوُجِدَ

وَلَاكَفَی الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ

فَالْقَصْدُ إِنْ يُقْرَنْ بِدَاعٍ زِیْدَ مَعَ إِرَادَةٍ وَدُونَهَـا الْجَبْرُ وَقَعَ

بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدَّاعِی فَإِنْ قَدْ زِیْدَ فِعْلِیّاً عِنَایَةٌ قَمِنٌ

وَإِنْ يَكُنْ عَيْناً فَسِمْ تَجَلِّيَا فِی عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ طُوِيَا

إِرَادَةٌ طَبْعٌ إِذَا مَا سُخِّرَا لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرَیٰ

غُرَرٌ فِی أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالیٰ أیُّ أقْسَامِ الْفَاعِلِ

فِی الْأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَایَةِ وَهُوَ لَدَی الْمَشَّاءِ بِالْعِنَـایَةِ

وَعِنْدَهُمْ لِصُوَرٍ عَوَارِضَا　　وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِى لِكُلٍّ بِالرِّضَا

وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زِيدَ قَدْ　　قَالَ لِفِعْلِ اللهِ قَصْداً قَدْ قَصَدْ

غُرَرٌ فِى أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِى النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

وَبِالرِّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّى إِذْ فَطَرَ　　يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوَىٰ تُنْشِى الصُّوَرَ

وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ عَلَىٰ　　جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلَا

بِالْقَصْدِ كَالْمَشْىِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ　　مَعَ مَا عَلَيْهَا زِيدَ مِنْ بَوَاعِثِ

بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ　　بِالْجَبْرِ مِنْ خَيِّرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ

وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا لَمَّا دَنَتْ　　بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوَىٰ قَدْ سُخِّرَتْ

مُعْطِى الْوُجُودِ فِى الْإِلٰهِى فَاعِلُ　　مُعْطِى التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِى قَائِلُ

غُرَرٌ فِى الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

وَكُلُّ شَىْءٍ غَايَةً مُسْتَتْبِعُ　　حَتَّىٰ فَوَاعِلُ هِىَ الطَّبَائِعُ

وَالْقَسْرُ لَايَكُونُ دَائِماً كَمَا　　لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا

إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ　　إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةِ

عِلَّةُ فَاعِلٍ بِمٰهِيَّتِهَا　　مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

يَلِيقُ أَنْ نَذُبَّ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ   إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ

فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ   وَمَا لِأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِكَةً

فَغَايَةُ الْعَامِلَةِ أُولِيهُمَا   وَرُبَّمَا شَوْقِيَّةً غُيِّيَ كَمَا

مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ سَأْماً تُرَدُّ   وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ

فَغَايَةٌ لِقُوَّةٍ فِي الْعَضَلَةِ   مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ

شَوْقِيَّةٌ غَايَتَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ   لَهَا مَقِيساً فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ

ذُو الْغَايَتَيْنِ مَبْدَأً بَعِيداً   كَانَ لَهُ تَخَيُّلٌ وَحِيداً

لَا الْفِكْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَايَةٌ   مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةٌ

إِنْ لَيْسَ إِمَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَإِ أَوْ   مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلْقٍ فَلَوْ

كَانَ مَعَ الْخُلْقِ فَعَادِيٌّ وَفِي   أَوَّلِهَا سُمِّيَ بِالْمُجَازِفِ

كَاللَّعْبِ بِاللِّحْيَةِ عَادِيٌّ وَمَا   يَبْقَى فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِمَا

كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ وَالتَّنَفُّسِ   كُلُّ الْمَبَادِي فِي الْجَمِيعِ تَكْتَسِي

غَايَتَهَا لٰكِنَّ حَيْثُ مَا ثَبَتَ   مَبْدَأُ فِكْرٍ غَايَةٌ كَذَا انْتَفَتْ

وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْاتِّفَاقِيُّ   إِذْ كُلُّ مَا يَحْدُثُ فَهُوَ رَاقٍ

لِعِلَلٍ بِهَا وُجُودُهُ وَجَبَ   يَقُولُ الْاتِّفَاقَ جَاهِلُ السَّبَبِ

مَوْتاً طَبِيعِيًّا غَدَا اخْتِرَامِى قِيسَ إِلَىٰ كُلِّيَّةِ النِّظَامِ
مَالَيْسَ مَوْزُوناً لِبَعْضٍ مِنْ نَغَمٍ فَفِى نِظَامِ الْكُلِّ كُلٌّ مُنْتَظَمُ

XLIX

A-P. 196

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

وَمَا بِهِ لِلشَّىْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ
فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةُ الْمَحَلِّ
تُقَالُ لِلْجِسْمِيَّةِ وَالنَّوعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

E.P. 191

L

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلُ قُوَّةٍ لِشَىْءٍ عُنْصُرُهُ بِوَحْدَةٍ أَوْ ضَمِّ مَا يُغَايِرُهُ
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتاً أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نُقْصَاناً أَوْ لَا فَاقْتَفِهْ
وَأَيْضاً إِمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهىً أَوْ لَامَعَهُ

E.P. 193

غُرَرٌ فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الأَرْبَعَ

بَسِيطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ
عَمَّةً أَوْ خَصَّةً أَوْ كُلِّيَّةً أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِىُّ أَوْ ذَاتِيَّةً
أَوْ عَرَضِيَّةً كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةَ مُطْلَقاً دَرَوْا

p. 195

١١ غُرَرٌ فِی بَعْضِ أحْکامِ العِلَّةِ الْجِسْمانِیَّةِ

قَدِ انْتَهیٰ تَأْثِیرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِی مُدَّةٍ وَعِدَّةٍ وَشِدَّةٍ
وَلَیْسَتْ أَیْضاً أَثَّرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

p. 196

١١١ غُرَرٌ فِی أحْکامٍ مُشْتَرِکَةٍ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

شَرَائِطُ التَّأْثِیرِ مَایَجْمَعْ یَجِبْ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِبْ
مَصْدَرُ ذَاكَ لَیْسَ مَصْدَراً لِذَا مَعْنیً فَکُلٌّ اقْتَضیٰ مَا بِحِذَا
فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَیْثُ اتَّحَدَتْ کَذَاكَ فِی وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ
بَیْنَهُمَا تَضَایُفٌ وَیُبْطِلُ ضَرُورَةٌ دَوْراً کَذَا تَسَلْسُلُ
یُبْطِلُهُ مَا فِی الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِیقٍ وَحَیْثِیَّاتٍ
وَمِنْ دَلِیلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرَتُّبٍ وَمِنْ تَضَایُفِ
وَمِنْ مُسَمَّیً بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ وَغَیْرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرِ

اَلْمَقْصَدُ الثَّانِى فِى الْجَوهَرِ وَالْعَرَضِ وَفِيهِ فَرائِدُ

اَلْفَرِيدَةُ الأولىٰ فِى رَسْمِ الْجَوهَرِ وَذِكْرِ أقْسَامِه

اَلْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَتْ فِى الْعَيْنِ لَامَوْضُوعَ لَهُ

فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ هَيُولَى أَوْ حَلَّ بِهِ مِنْ صُوَرٍ

وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَاكَ وَبِذَا إِنْ مِنْهُمَا رُكِّبَ جِسْماً أُخِذَا

وَدُونَهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقُ جِسْماً وَإِلَّا عَقْلٌ الْمَفَارِقُ

اَلثَّانِيَةُ فِى رَسْمِ الْعَرَضِ وَذِكْرِ أقْسَامِهِ

اَلْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِى نَفْسِهِ أَلْكَوْنُ فِى مَوضُوعِهِ لَا تَنْسَهِ

كَمٌّ وَكَيْفٌ وَضْعٌ اينٌ لَهْ مَتىٰ فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا

أَجْنَاسُهُ الْقُصْوىٰ لَدَى الْمُعَلِّمِ وَبِالثَّلْثِ أَوْ بِالأَرْبَعِ نُمِىَ

اَلثَّالِثَةُ فِى الْبَحْثِ عَنْ أقْسَامِ الْعَرَضِ

غُرَرٌ فِى الْكَمِّ

اَلْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةً قَبِلَ فَمِنْهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ

بِذِى اتِّصَالِ هٰهُنَا قَدْ قُصِدَا مَا فِيهِ حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا

ثَانِيهِمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ وَأَوَّلٌ جِسْمٌ وَسَطْحٌ ثُمَّ خَطٌّ
فَذَاكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِّى الذَّاتِ
وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ أَنْوَاعُهُ تُؤْخَذُ تَعْلِيمِيَّةً
وَاخْصُصْ بِهِ وُجُودَ مَا يَعُدُّهُ كَمَا التَّسَاوِى خَصَّهُ وَضِدُّهُ
كَذَا نِهَايَةٌ وَ لَانِهَايَةٌ فِى الْجِسْمِ فَادْرُوا يَا أُولِى الدِّرَايَةِ

غُرَرٌ فِى الْكَيْفِ

LVII E. P. 208

اَلْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بِالذَّاتِ
وَهُوَ إِلَىٰ أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمْ مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكَمٍّ
وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ وَكَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ
مِنِ انْفِعَالِيٍّ وَالانْفِعَالِ كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفْهُمَا وَالْحَالِ
فَالْأَوَّلُ الرَّاسِخُ لَا الثَّانِى اقْتَنِصْ بِذَيْنِكَ الْجِسْمَ وَتَيْنِ النَّفْسَ خُصَّ

غُرَرٌ فِى الْعِلْمِ

LVIII E. P. 210

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبُ إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبٌ
فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ فَهِيهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ
مِنْ تِلْكَ أَنْ فِى جِنْسِهِ أَقْوَالٌ كَيْفٌ إِضَافَةٌ أَوِ انْفِعَالٌ
فَلْيُدْرَ بَعْدَمَا تَشَكُّكُ عِلْمِ أَنَّ هُنَا نَقْشاً بِعَقْلِنَا رُسِمَ

فَفِينَا الْانْفِعَالُ مِنْ مَرْسُومٍ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ
فَتَخْرُجُ النِّسْبَةُ وَانفِعَالُ عَمَّا لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا

وَمِنْ تِلْكَ الأبحَاثِ تَقسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيُّ فِى الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْضُورِ
بَلْ ثَابِتٌ فِى الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُوَرٍ فِى عِلْمِنَا الْحُصُولِيِّ
فَأَوَّلٌ صُورَةُ شَىْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّىْءِ وَالثَّانِى حُضُورُ الشَّىْءِ لَهُ
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِىٌّ أَوْ إِجْمَالِيٌّ كَذَاكَ فِعْلِيٌّ أَوِ انْفِعَالِيٌّ
فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالْإِنْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ
فِى الْعَقْلِ بَعْدَمَا فِى الْأَعْيَانِ حَصَلَ فِى أَوَّلٍ يَحْصُلُ غِبَّ مَا عُقِلَ

غُرَرٌ فِى الأعرَاضِ النِّسْبِيَّة

فَمِنْهَا الأينُ وَالْمَتىٰ

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّىْءِ فِى الْمَكَانِ أَيْنٌ مَتىٰ الْهَيْئَةُ فِى الزَّمَانِ
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّىْءِ جِدَةٌ بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَةً
اَلْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَىْءٍ حَاصِلاً مِنْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ بَعْضِهَا إِلىٰ
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجٍ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَاراً قَدْ يَجِى

219

اَلْفِعْلُ تَأْثِيراً بَدَا تَدَرُّجاً تَأَثُّرُ كَذَاكَ الْاِنْفِعَالُ جَا
إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةٌ تَكَرَّرُ مِنْهُ الْحَقِيقِىُّ وَمَا يَشْتَهِرُ
وَفِى الْمُضَافِ الْاِنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ تَكَافُؤٌ فِعْلًا وَقُوَّةً حُتِمَ
إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلَا وَيَعْرِضُ الْجَمِيعَ حَتَّى الْأَوَّلَا

شرح غرر الفرائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتجلّى بنور جماله على الملك والملكوت ، المحتجب فى عزّ جلاله بشعشعة اللّاهوت عن سكّان الجبروت ، فضلاً عن قطّان النّاسوت؛ أنار بشروق وجهه كلّ شئ ، فنفذ نوره بحيث افنى المستنير ، واعارَ لمشاهده طرفاً منه ، فبعينه راه ٣ المستعير ، وعند كشف سبحات جلاله ، لم يبق الاشارة والمشير ؛ فمنه المسير واليه المصير. والصّلوة والسّلام على المجلى الأتمّ ، سيّد ولد آدم ، المستشرق بنور عقله الكلىّ عقول من تاخّر ومن تقدّم ، المتعلّم فى مدرس « علّمك ما لم تكن تعلم » ، وهو بصورته ، وان ٦ لم يخطّ بيمينه ، فقد كان بمعناه اعلى القلم بين اصبعى ربّه الأكرم ، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الّذى فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم ، و فى باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم؛ « انّ هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوم » ؛ وآله ، معادن العلم والحكمة ، ٩ ومجامع الحلم والعصمة ، الّذين هم لسماء الولاية نورٌ وزين ، وشموسٌ يرفع بها كلّ رَيْبٍ ورَيْن ، ولايعتريها كسف و غيم وغَيْن ، القدّيسُون المبرّئون عن كلّ نقصٍ وشَيْن ، و الصّدّيقون المعرّون عن كل زَيْغ ومَيْن ، أُولئك الّذين من عاش اليوم ملأ الكفّ ١٢ بموالاتهم من كلّ عَيْن ، سادَ و عادَ غداً ، و انّ له جنّتَيْن ، و من كان صفر الكفّ عنْها ، خاب وآب بخفّى حُنَيْن؛ وعلى اصحابه واتباعه الفائزين به فى النشأتَيْن .

وبعد فاقول : هذا زمان محل الحكمة و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب ١٥ الرّحمة ، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل. فانسدّ عليهم أبواب سماء العقل ، و حُرمُوا عن معرفة ربّ الفلق بالوغول فى العشق بالغسق . وقد فرغُوا عن الحقّ الى الأباطيل ، وعكفوا على الزّخارف والتّماثيل ، ولم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكلّيات ، وسباحة بحار ١٨

الحقائق المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصّالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفحش وسمّ ناب الأرقش. انّ «الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم».
٣ فغايات حركاتهم واهية وهميّة، و أغراض طلباتهم وانية ونيّة. فتبّاً لهمّتهم المنحطّة وشيمتهم الرّاضية بأدون خطّة. «ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا، ويلههم الأمل. فسوف يعلمون». افحسبوا ان يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا؟ هيهات هيهات.! «انّ اجل الله لآت».
٦ وانّى لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان، ونبذ شخصها مع سؤدده فى زاوية الخمول والهجران. وهو كسلطان رعاياه طغوا عليه، وصلاحهم فى اللّجاء اليه. سيّما العلم الالهى الّذى له الرياسة الكبرى على جميع العلوم، و مثله كمثل القمر البازغ فى
٩ النّجوم، فالتجأت الى الله تعالى. ولذت بفنائه. وتعلّقت بذيل سخائه فاجدْت قراح سعيي، واجلت قداح رائى، وخضت فى بحر التفكّر، وغصت لاستخرج شيئاً من الدّر. فأُلهمت ان اكسى ملاح المطالب العالية بحلل النّظم، حثّاً لأُولى الاذواق السّليمة، و ترغيباً
١٢ لذوى الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشّوق الوافى والتّوق الكافى الى النّظم فى الطّبع الصّافى. فنظمت تلك الّلآلى فى سلك القوافى. فجاءت المطالب العالية كملوك متوّج بتيجان التقفية هاماتها، و ان كانت اكسية التّعابير، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها.
١٥ ألا انّ ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصرٌ!

نعم، البحر لايسعه الجرّة وأين الأرض السّفلى من المجرّة، والثّرى من الثريّا، والعقب من المحيّا، والقطرة من الدّاما، و ذرّة الهبا من الدرّة البيضا!
١٨ ثمّ انّه لمّا برز ولم يخلُ عن اغلاق لازم لنظم المطالب، وان لم يخل ذواللبّ هذا من المثالب، شرحته شرحاً يذلّل صعابه، و يكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنّبا عن الاطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل.
٢١ فهلمّوا الى هذا الرّجز و المعنى المبسوط باللّفظ الموجز؛ و احفظوا هذا النّظم الفذّ الّذى يطرب الأسماع و تلذّ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ، لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصّادر من جود الوجود التّامّ، بل فوق التّمام. و عليكم بهذا النّثر الرّفيع
٢٤ الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النّسر الواقع فوق السّماء السّابع،

لیجمع فیکم بفرائد فوائده تناثر لآلی الوجود ، و یبلغکم المقام المحمود ، بعون الله الملک الودود . فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا، وتعلّموا الحکمة، وتمّموا الکلمة، واستجلبوا الفیض و الرّحمة . انّ الله هو الکریم الوهّاب . و مرّوا نفوسکم ان لاتمرّ بملاهی خطواتها ، ٣
وملاعب هفواتها ، و مثاقف کبواتها ، و مواقف لاتها و مناتها ولات حین توان . فاجعلوا دیدنکم رفض عالم الدّیدان، و نفض اغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان ؛ فلعلّ آن الترحّل قد آن ، کما قال الله تعالی شأنه العزیز الحمید ، فی کتابه الکریم المجید : «اولم ٦
ینظروا الی ما خلق الله من شیٔ ، وان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم ؟ » فبایّ حدیثٍ بعده یؤمنون ؟ » فاختلفوا الی باب الملأ الأعلی، وراودوا المعلّم الشّدید القوی، وراجعوا الیه مرّة بعد اولی، و کرّة بعد اخری . تفوزوا بالوصول الی الغایة القصوی بعنایة من ٩
الیه الرُّجعی. انّه هو الموفّق المعین وبه استعین .

* **یا واهِبَ العَقلِ لکَ المَحامِدُ ، * الی جَنابِکَ انتَهَی المَقاصِدُ .**

الهبة افادة ما ینبغی لالعوضٍ ولالغرضٍ . والمراد بالعقل : امّا العقل الکلّی الّذی هو ١٢
کصورة للعالم الطبیعی وکفصل محصّل له ، و بالجملة جهة وحدة له. وقد کانت النفوس متوسّطة فی قبول تلک الفائدة و العائدة ؛ و امّا المراد به العاقلة المستکملة بالحکمتین العلمیّة والعملیّة . والثانی هو الأنسبُ بالمقام . و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنّسبة الی ١٥
الفنّ والکتاب . و فی المصراع الأوّل اشارة الی انّ الله جلّ جلاله هو المبدء ؛ و فی الثانی الی انّه المُنتهی ؛ «کما بدأکم تعودون» .

* **یا مَنْ هُوَ اختَفَی لِفَرطِ نُورِه** ؛ أی لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب ١٨
بینه وبین خلقه، الّا شدّة ظهوره وقصور بصائرنا عن اکتناه نوره، اذ المحیط الحقیقی لا یصیرُ محدوداً مستوراً . فالحجاب مرجعه امر عدمیٌّ ، هو قصور الادراک . و هو *
الظّاهِرُ الباطِنُ فی ظُهُورِه ، أی فی عین ظهوره باطنٌ ایضاً ، لما علمتَ من قصور ٢١
المدارک . و ان جعلت کلمة «فی» للسّببیة کان المصراع الثّانی کالنتیجة للأوّل . و فیه تحلیة للسانها بذکر اسمیه الشّریفین . * **بِنُورِ وَجْهِهِ** — هو نور الوجود المُنبسط المشار الیه

بقوله تعالى شأنه العزيز: «اينما تولّوا فثمّ وجه الله» — **استنار كلُّ شىء**، أى كلّ مهيّة من مهيّات عوالم الأرواح و الأشباح، * **وعند نورِ وجهه سواهُ**، وجوداً كان أو مهيّة، **فىء**. اما الوجود الخاص، فظاهر؛ و امّا المهيّة، فمع كونها ظلمة، اطلاق الفىء عليها باعتبار أصل التعلّق بالغير.

* **ثمّ** بعد حمد واجب الوجود **على النّبىّ** الختمى، صلّى الله عليه واله، **هادى الأُمّة**، هداية تكوينيّة بباطنه، و تشريعيّة بظاهره، * **وآله الغُرّ** — جمع الأغرّ، من الغُرّة بياض الوجه — اذ بأنوار هم تلألأت السّمٰوات و الارضون، **صلٰوةً جمّة**.

* **وبعدُ**، أى بعد الحمد والصّلوة، **فالعبدُ الأثيمُ** المحتاج الى رحمة البارى، **الهادى** ابن المهدى السّبزوارى، أوتيا كتابهما يميناً، و حوسبا حساباً يسيراً، * **لازالَ مهديّاً إلى الرّشادِ** — دعاء لنفسه — * **يقولُ** متبجّحاً مستظهراً بانّه ليس فى كتابه هذا الا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة: **هاؤُمُ اقرءُوا كتابيه** — اقتباس من الوحى الالهى — * **منظومتى لِسُقم جهلٍ شافيه** — هذا المصراع فى موضع تعليل للمصراع الاوّل — * **نظمتُها فى الحكمة التى سمتْ**، أى علت، * **فى الذّكرِ**، أى القران المجيد، **بالخيرِ الكثيرِ سُمّيتْ**. قال تعالى و تبارك: «و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»؛ لأن الحكمة هى الايمان المشاراليه بقوله تعالى: «والمؤمنون كلّ آمن باللهِ وملائكته وكُتُبه ورُسُله» الآيه؛ وهى المعرفة بقول الحكماء: الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينى؛ ولانّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم. امّا انّها أفضلُ علم، فلانّها علم يقينىّ، لاتقليد فيه اصلاً، بخلاف سائر العلوم، ولانّ فضيلة العلم امّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ و الكلّ حقّ هذا العلم، بلاحاجة الى البيان. وامّا انّ معلومها أفضل المعلومات، فلانّ المعلومُ بها هو الحقّ تعالى شأنه، و صفاته، و افعاله المبدعة والمخترعة والكائنة، و ما يقرب من ذلك؛ والمعلوم فى غيرها

ليس الا الأعراض، كالكميّات أو الكيفيّات أو الحركات. أو ما يجرى مجراها. * **لاقَتْ** اى الحكمة المتعالية او المنظومة ، باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية — وقِس عليه الضمير فى البيت الثانى — **بِرَسْم** أى بأن يحرّر، **بِمِداد النُّور** * **فِى صَفَحاتٍ مِنْ** — بيانيّة — **خُدُودِ الحُور،** * **أَبْحارُها مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ ،** * **بُسْتانُها مُوشَّحٌ بالزُّهَرِ.** ۳

* **سَمَّيتُ هذا.** عائد الى الكتاب ، لم نقل « هذى » ، وفقالقولنا « فيها» ، رعاية للتّرصيع — **غُرَرَ الفَرائِد.** الفريدة هى الجوهرة النفيسة ، والدرّ اذا نظم. والغُرر جمع الأغرّ. وامّا الغُرر فى عنوانات مسائل الكتاب ، فامّا هكذا ، وامّا بفتح الاوّل، مصدر «غرّ وجهُهُ»، اى ابيضّ وصار ذا غرّة * **أوْدَعْتُ فيها عُقَدَ العَقائِد** — هذا من قبيل لجين الماءِ . ۶ ۹

* **فَها أنَا الخائِضُ فِى المَقْصُودِ ،** * **بِعَونِ رَبّى واجِبِ الوُجُودِ ،** * **أزِمَّةُ الاُمُورِ طُرّاً بيَدِه ،** * **والْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِه.** هذا البيتُ فى مَوضع التعليل ، و المصراع الاوّل اشارة الى التّوحيد الذّاتى ، والثانى الى الأفعالى. * **إنَّ كِتابَنا** مشتملٌ **عَلىٰ مَقاصِد،** * **وَكُلُّ مَقصَدٍ** مشتمل **عَلىٰ فَرائِد.** * **فالمَقصَدُ الاوّلُ فِيما هُوَ عَمّ** ، أى فى الأمُور العامّة ، وهى فى الالهىٰ كالسّماع الطبيعى المسمّىٰ بسمع الكيان فى العلم الطبيعى. * **أُوليه** اى الفريدة الاولىٰ من المقصدالاوّل **كانَتْ فى الْوُجُودِ وَ العَدَمْ** ۱۲ ۱۵

المقصد الاوّل

فى الامور العامه

وفيه فرائد

الفريدة الاولى[1]

فى

الوجود والعدم

غُرَرٌ فى بَداهَة الْوُجُودِ

وانّه غنىّ عن التّعريف الحقيقى، و انّ ما ذكروا له من المعرّفات تعريف

٢ لفظى. * **مُعَرِّفُ الْوُجُودِ** ؛ كالثّابت العين. اوالّذى يمكن أن يخبر عنه. او غير ذلك. **شَرْحُ الاسْمِ** اى مطلب ماالشّارحة. وهو مايقال بالفارسيّة «پاسخ پُرسش نخستين».

قال الشيخ الرئيس فى النّجاة : انّ الوجُود لايمكن ان يشرح بغير الاسم لانّه مبدء اوّل

٦ لكلّ شرح فلاشرح له بل صورته تقوم فى النّفس بلاتوسّط شئ. * **وَلَيسَ** اى المعرّف **بِالحَدِّ** حَيْث انّ الوُجُود بسيط. لافصل له ولاجنس له. كما سيجئ. **وَلا بالرَّسْمِ** لانّ الرّسم يكون بالعرضىّ الّذى من الكلّيّات الخمس الّتى مقسمها شيئيّة المهيّة،

٩ والوُجُود و عوارضه لَيست من سنخ المهيّة؛ و لانّ المعرّف لابدان يكون اظهرواجلى من المعرَّف، ولااظهر من الوُجُود. * **مَفْهُومُهُ** اى مفهوم الوُجُود **مِنْ أعْرَفِ الأشْياءِ**، * **وَكُنْهُهُ** و هو الحقيقة البسيطة النّوريّة الّتى حيثيّة ذاتها حيثيّة الإباءِ عن العدم.

١٢ و منشأيّة الآثار. والّتى ذلك المفهوم البديهى عنوانه **فِى غايَةِ الخِفاءِ**.

و بهذا البيت جمع بين قول من يقول انه بديهى اى مفهومه، و قول من يقول انّه لايتصوّر أصلا ، اى حقيقته وكنهه. اذ لو حصلت فى الذّهن. فامّا ان

١٥ يترتّب عليها آثارها، فلم يحصل فى الذّهن. اذ الموجُود فى الذّهن مالا يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه؛ وامّا ان لايترتّب فلم يكن حقيقة الوُجود الّتى هى عين منشأيّة الآثار. وأيضاً كلّما يرتسم بكنهه فى الأذهان، يجب ان يكون مهيّته محفوظة مع تبدّل

١٨ وُجوده. والوُجود لامهيّة له، ومهيّته الّتى هو بها هُو عين حقيقة الوُجود. ولا وُجود زائد عليها حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة فى الذّهن.

غُرَرٌ فِى أَصالَةِ الْوُجُود

إعلم انّ كلّ ممكن زَوْجٌ تركيبىٌّ ، له مهيّةٌ و وُجُودٌ. والمهيّة الّتى يقال لها الكلّى الطبيعى مايقال فى جواب ماهو. ولم يقل احدٌ من الحكماء باصالتهما معاً ، اذلو كانا اصيلين لزم ان يكون كلّ شىءٍ شيئين متباينين، ولزم التركيب الحقيقى فى الصّادرالأوّل، ولزم ان لايكون الوُجُود نَفْس تحقّق المهيّة وكَوْنها ، وغَيْرذلك من التّوالى الفاسدة. بل اختلفوا على قولين:

احدهما انّ الأصل فى التّحقّق هو الوُجُود ، والمهيّة اعتباريّة ومَفهُوم حاكٍ عنه متّحد به. وهوقول المحقّقين من المشّائين، وهوالمختار كما فى النّظم: * **إنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنا أصيلٌ**.

وثانيهما انّ الأصل هوالمهيّة والوُجُود اعتبارى . وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدّين السّهروردى ـ قدّس سرّه ـ وهو المشاراليه بقولنا: * **دَليلُ مَنْ خالَفَنا عَليلٌ**: مثل انّ الوُجُود لوكان حاصلاً فى الأعيان، لكان مَوْجُوداً ، فله ايضاً وجودٌ، ولوُجُوده وُجُودٌ ، الى غيرالنّهاية. وهو مزيّف بانّ الوجود مَوْجُودٌ بنفس ذاته ، لا بوجُود آخر ؛ فلايذهب الأمْر الى غير النّهاية. وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجْوبتها فى المطوّلات. ولا نُطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ اشرنا الى بَعْض ادلّة المذهب المَنصُور ، وهى ستّة.

الأوّل قولنا: * **لِانّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفٍ** ،حتّى قال الحكماء: مسألةانّ الوُجود خَيْر بلديهيّة. ومعلُوم انّه لاشرف ولا خير فى المفهوم الاعتبارى .

والثانى قولنا: * **والْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَىِ الْكَوْنِ** ، اى الكون الخارجى والكون الذهنى ، **يَفى** باثبات المطلوب ، بيانه انّ المهيّة فى الوجُود الخارجى يترتّب عليها

الآثار المَطلوبة منها . وفى الوُجُود الذهنى بخلافه ؛ فلَوْ لم يكن الوُجود متحقـّقاً ، بل المتحقـّق هى المهيـّة ، وهى محفوظة فى الوُجُودين بلاتفاوت ، لم يكن فرْق بيْن الخارجى والذهنىّ . والتـّالى باطل ، فالمقدّم مثله.

والثالث قولنا: * **كـذا** يفى باثبات المطلوب **لزُومُ السَّبْقِ** بالذّات **فِى العِلـّيـّة** أى فى كون شئ علـّة لشئ . * **مَعْ عَدَمِ** جواز **التّشْكِيكِ فِى المٰهِيـّة**. بيـانه انّه يجب تقدّم العلـّة على المعلول ، ولايجوز التّشكيك فى المهيـّة ؛ فاذا كانتا من نوع واحد اوجنس واحد ، كما فى علـّية نارلنار ، او علـّية الهيولى والصّورة للجسم ، او العقل الأوّل للثانى ، وكان الوجود اعتباريـّاً ، لزم كون المهيـّة النـّوعيـّة النـّاريـّه مثلاً ، فى انّها نار ، متقدّمة ، والمهيـّة النـّاريـّة ، فى انّها نارٌ ، متأخـّرة ؛ والمهية الجنسيـّة الجوهريـّة فى انّها جوهرٌ ، متقدّمة ، بما هى فى العلـّة ، وهى فى انّها جوهرٌ متأخـّرة ، بما هى فى المعلول ، فيلزم التّشكيك فى الذّاتى . وقد جمـع جمّ غفير منهم بيْن اعتباريـّة الوُجود ونفى التشكيك فى المهيـّة ، وعلى القول باصالته ، فالمتقدّم والمتأخـّر ، وان كانا مهيـّة ، لكن مافيه التقدّم والتأخـّر هوالوجود الحقيقى.

والرابع قولنا: * **كَونُ المـَراتِبِ** ، مراتب الشّديد والضعيف الغير المتناهية ، كما دلّ عليه قولنا: **فِى الاشْتِدادِ** ؛ لانّ الاشتداد حركة ، والحركة متـّصلة ، وكلّ متـّصل يمكن أن يفرض فيه حدود غيْر متناهيـة * **أنْواعاً** لكلّ منهـا مهيـّة متحصّلة **اسْتَنارَ لِلْمُرادِ**. بيانه انّ مراتب الشديد والضعيف فى الاشتداد ، كالاستحالة ، انواع متخالفة عندهم. وتلك المراتب غيْر متناهية حسب قبول المتـّصل انقسامات غيْر متناهية. فلوكان الوجود اعتباريـّاً ، كان فى الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه ، اعنى المهيـّات ، وهى هنا غير متناهية متأصّلة ، كان انواع غيْر متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين ، المبدء والمنتهى ؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ، فانـّه كخيط ينظم شتاتها ، ولاينفصم به متفرّقاتها ، فكان هنا امرٌ واحدٌ ، كما فى الممتدّات القارّة أوْ غير القـارّة ، حيث انّ كثرتها بالقوّة .

والخامس قولنا: * **كَيْفَ** لايكون الوجود أصلاً فى التحقق. **وَ بِالْكَوْنِ**.
المُراد به ما يرادف الوُجُود. **عَنِ اسْتِوَاءٍ**. أى استواء نسبة الوجود والعدم. متعلق
بقولنا: * **قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ**، اى المهيّات.اذ الشئ بمعنى المشئ وجوده،
وهو المهيّة. و بيان هذا الوجه بحيث يدفع توهّم المصادرة انّه. باتّفاق الفريقين،
المهيّة من حيث هى لَيْست الا هى. وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوُجُود والعدم.
ولو كان الوجود اعتباريّا، فما المخرج لها عن الاسْتواء؟ و بم صارت مستحقّة لحمل
مَوجود ؟ فان ضمّ مَعدوم الى معدوم لايَصيرُ مناط الموجوديّة. وقول الخَصْم انّ
المهيّة من حَيْث هى، وان كانت فى حدّ الاسْتواء، الّا انّها مِن حيثيّة مكتسبة من
الجاعل بعد الانتساب إلَيْه، صارت مصداقاً لحمل الموجود. خالٍ عن التّحصيل؛
اذ بعدالانتساب، ان تفاوتت حالها، فما به التفاوت هوالوجود، وان تحاشى الخَصْم عن
اسمه، وكانت تلك الاضافة اشراقيّة، لامقوليّة، لانّها اعتباريّة كالوجود الاعتبارى؛
وان لم تتفاوت، ومع هذا كانت مستحقّة لحَمْل مَوْجود، لزم الانقلاب؛ وان لم
تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

والسادس قولنا: * **لَو لَمْ يُؤَصَّلْ** الوجود، **وَحْدَةٌ ماحَصَلتْ**. * **اِذْ غَيْرُهُ**.
وهو المهيّة، لانّ اصالتها محلّ النزاع، **مثَارُ كَثْرَةٍ أتَتْ**. واذا كان كذلك، *
مَاوُحِّدَ الْحَقُّ وَلا كَلِمَتُهُ ولاصفاته * **إلّابِمَا**، اى بحقيقةالوجود الذى **الْوَحْدَةُ
دَارَتْ مَعَهُ**. بيانه انّه لو لم يكن الوجُود اصيلاً، لَمْ يحصل وحدة اصلا، لانّ المهيّة
مَثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف. فان المهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات،وتثير غبار
الكثرة فى الوجود. فانّ الوجود يتكثرنوع تكثربتكثر الموضوعات، كما انّ الوُجُود مركزٌ
يدور عَليه فلك الوَحْدة. و إذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد الّذى هوالهوهويّة،
كالانسان كاتب، والكاتب ضاحك، اذ المفروض انّ جهة الوحدة، وهى الوجُود،
اعتباريّة، والأصل هو شيئيّة مهيّة الانسان ومفهوم الكاتب والضّاحك. والمفاهيم ذاتيّها
الاختلاف، وتصحّح الغيريّة، وأيْن احدها من الآخر، لاالهوهويّة، ولم يتمّ مسألة
التّوحيد الّتى هى اسّ المسائل؛ لا تَوحيد الذّات، لانّه اذا كانت المهيّة أصلاً،

لايكون بين الواجبين المفروضين مابه الاشتراك. حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك
وما به الامتياز. لانّ المفروض انّ ذاتهما المهيّة. والمهيّات متخالفات بالذّات. فلَمْ
٣ يَستقم استدلالهمُ على التّوحيد بلزوم التّركيب. ولا توحيد الصّفات؛ لانّه اذا كان
الوجود اعتبارياً. لايمكن أن يحكم العقل بانّ مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها
من الصّفات الحقيقيّة واحدة. ولاهى مع الذّات المقدّسة الوجوبيّة واحدة. اذ المفروض
٦ ان لاجهة وَحدة. هى الوجود. فيها. حتّى تكون هى فى مقام وُجودها واحدة. وفى
مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر. والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها. لانّها
أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصّفات مع الذّات.
٩ ولاتوحيد فعل الله وكلمته. لانّه على هذا. لَمْ يكن الصّوادر الّا المهيّات المتخالفة
الّتى لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو. ويقال فى حقّها: أين المجرّد من المادّى.
وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس. وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشاراليه
١٢ بقوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجهُ الله». ومعلومٌ ان وجه الواحد واحد. وانّى كلمة
كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمرنا الّا واحدة». بخلاف ما إذا كان
الوجود الّذى يدورُ عليه الوَحدة. بل هى عينه. اصيلاً. فانّه يتوافق فيه المتخالفات.
١٥ ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النّورانيّة الّتى انطمس فيها الظّلمات. وهو كلمته
ومشيّته ورحمته وغيرها من الصفات الفعليّه.

غُرَرٌ فِی اشْتِرَاكِ الْوُجُود

هذه المسألة ایضاً من امّهات المسائل الحکمیّة ، ومنها یستنبط حقیقة مذهب الفهلویّین الّذی سیجیء ذکره . فانّه اذا کان مفهوم الوُجود مشترکاً فیه لجمیع الأشیاء ، ومعلومٌ انّ مفهوماً واحداً لاینتزعُ من حقایق متباینة بما هی متباینة ، لم یکن الوُجودات حقایق متباینة ، بل مراتب حقیقة مقولة بالتشکیک . والدّلیل علیه من وُجوه : ٣

الأوّل ما اشیر الیه بقولنا : * **یُعْطِی اشْتِرَاکَهُ** . ای اشتراك الوُجود معنیً ، **صُلُوحُ الْمَقْسَمِ** . بان یقسم الوجود الی وجود الواجب و وُجود المُمکن . و وُجود المُمکن الی وجود الجوهر و وجود العرض . وهکذا . والمقسم لابدّ وان یکونَ مُشترکاً بین الأقسام . ٦ ٩

والثانی ما اشیر الیه بقولنا : * **کَذٰلِكَ** . أی یُعطی اشتراکه **اتّحادُ مَعْنَی الْعَدَمِ** . اذ لا تمایز فی العدم ، والوُجود نقیضه ، ونقیض الواحد واحد . والّا ارتفع النقیضان . ١٢

والثالث **انّهُ لَیْسَ اعْتِقادُهُ** ، ای اعتقاد الوُجود ، **ارْتَفَعْ * إذَا** أی حین **التّعیُّنُ** ، کالجوهریّة او العرضیّة — وهو کلفظ « الخصوصیّة » فی قول صاحب حکمة العین : « والّا لزال اعتقاد الوُجود بزوال اعتقاد الخصوصیّة » — **اعْتِقادُهُ** ، مبتداء ، خبره **امْتَنَعْ** ، والجملة خبر للتّعیّن . تقریره : انّا اذا اقمنا الدّلیل علی انّ العالم لابدّ له من مؤثّر موجود ، اعتقدنا وایقنّا بوُجود المؤثّر ؛ ثمّ لَو حصل لنا التردّد فی انّه واجب أو جوهر أو عرضٌ ، لَمْ یقدح ذلك التردّد فی الاعتقاد المذکور . فاذا اعتقدنا انّه واجب ، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممکن ، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب ، ولا یرتفع الاعتقاد بانّه موجود . فلَو لااشتراکه ، لارتفع الاعتقاد بکونه موجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب . والتالی باطل ، فالمقدّم مثله . ٥ ٨ ١

*وَ الرّابع: **انّ كُلّاً** من الموجودات الآفاقيّة والأنفسيه **آيةُ الجليلِ**. جلّ جلاله، وعلامته. كما قال فى كتابه المجيد: «سَنُريهم آياتِنا فى الآفاق و فى أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ». وعلامة الشئ لاتباينه مِن جميع الوُجوه. بل يكون كالفئ من الشئ. وهل يكون الظلمة آية النّور، والظلّ آية الحرور؟ فلو لَمْ يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات. لما كانت آياته تعالى. والحال انّ الموجودات. بما هى موجودات. آيات له تعالى. مسطورة فى كتابه التكوينى الآفاقى، وكتابه التكوينى الأنفسى، كما ذكر فى مواضع من كتابه التدوينى الموافق لهما. موافقة الوُجود الكتبى واللفظى للوُجود الذهنى والعينى.

* وَ الخامس انّ **خَصْمَنا**. كابى الحَسَنُ الأشْعَرى وابى الحسين البصرى وكثير من معاصرينا من غَيْر اهل النظر. النافين للاشتراك المعنوى. حذراً من المشابهة والسنخيّة بَيْن العلة والمعلول. والحال انّ السنخيّة — كسنخيّة الشئ والفئ من شرائط العلّية والمعلوليّة، **قَدْ قالَ بِالتَعْطِيلِ**. أى عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لانّا اذا قلنا انّه موجود. وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهى الواحد فى جميع المصاديق — وان كان بعض مصاديقه فوق مالا يتناهى بمالايتناهى، عدّة ومدّة وشدّة، وغيره كان محدوداً، و فى عَيْن محدوديته ظلاً وفيئاً، لا أصلاً وشيئاً — فقد جاء الاشتراك. وهؤلاء يفرّون منه ومن لَوازمه، فرار المزكوم من رائحة المسك. وان لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على انّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هوالعدم، لزم تعطيل العالم عن المبدء المَوجود، نعوذ بالله منه. وان لَمْ نَفْهم شيئاً، فقد عطّلنا عَقْلنا عن المعرفة.

وكذا اذا قلنا انّه ذات مُذوّت الذّوات. وانّه شئ مشئ الأشياء، فامّا أن نفهم اللّاذات واللّاشئ، تعالى عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً، وامّا أن نعطّل. ومثله القول فى الصّفات. فانّا اذا قلنا انّه عالم او يا عالم، بعنوان اجراء اسمائه الحُسنى فى الأدعية والأوراد، امّا ان يعنى من ينكشف لديه الشئ، فقَدْ جاء الاشتراك ولوازمه — أولا، فقد جاء المحذورات الأُخر. فعطّلوا العقول عن المعارف والاذكار الّا عن مجرّد لقلقة اللسان:

وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

والسادس: ما اشير اليه بقولنا: * **مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الادِّعاءُ**، اى دعوى الاشتراك المعنوى، مانقله الفخرالرّازى فى شرحه للاشارات عن القوم. وهو * **أنْ**، مخفّفة عن المثقّلة، **جَعْلُهُ**، أى جَعْل الوجود، **قافِيَةً** لابيات **إيْطَاءً**، وهوتكرارالقافية المعيب عندالبلغاء، فدلّ على انّ له معنى واحداً، ولَو كان مشتركاً لفظيّاً، لم يلزم من الجَعْل المذكورايطاء، كما لَو جعل لفظ الْعَين قوافى الأبيات، بل ينبغى ان يحكم بالتّحسين، لانّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المَعْدود مِنَ المُحسّنات البديعيّة.

غُرَرٌ فى زِيادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّة

خلافاً للأشعرى، حيث يقول بعينيته لها ذهناً، بمعنى ان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر، لانّ المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليها فى الذهن، لا فى العين، بل ولا فى حاق الذهن، بل بتحليل وتعمل من العقل، فانّ الكون فى الذهن ايضاً وجود ذهنى، كما انّ الكون فى الخارج وجود خارجى. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين، بنحو عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم. وبعبارة اخرى[1]، بعد التعمل الشديد فى تخلية المهية عن مطلق الوجود، ليست المهية، بالحمل الاولى الذاتى، وجوداً، وان كانت، بالحمل الشائع الصناعى، وجوداً. وكذا التخلية والتجريد.

* **إنّ الْوُجُودَ عارِضُ الْمَهِيَّة** عروضاً ذهنياً، يكفيه نفس شيئية المهية، لاخارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً، * **تَصَوُّراً، وَاتَّحَدا هُوِيَّةً** فى الواقع.

ثمّ اشرنا الى ادلة اربعة على العروض. الاول قولنا: * **لِصِحَّةِ السَّلْبِ** المعهودة بين القوم بجعل الاضافة واللام للعهد، **عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ**، أى يصح سلب الوجود عن المهية، ولا يصح سلبها عن نفسها، ولا سلب ذاتياتها عنها. فليس عيناً ولا جزءً لها.

* وَالثانى قولنا: **لافْتِقارِ حَمْلِهِ**، أى حمل الوجود على المهية، **إلَى الْوَسَطْ**، اى ما يقرن بقولنا «لانه»، كما عرفه الشيخ. فقولنا: «العقل موجود». مفتقرٌ الى الدليل. وحمل المهية وذاتياتها غير مفتقر اليه، لانّ ذاتى الشئ بيّن الثبوت له. فليس عيناً ولا جزءً لها.

* وَالثالث قولنا: **لانْفِكاكٍ** للمهية – والتنكير للنوعية اشارة الى التحليل والتعمل المذكورين – **مِنْهُ**، اى من الوجود، **فِى التَّعَقُّلِ**، اى نعقل المهية، كمهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجى والذهنى. وغير المغفول غير المغفول. فثبت زيادته عليها.

* والرابع قولنا: **لاتحاد الكلّ**، ای للزوم اتحاد كلّ المهيّات، لو كان الوجود عيناً لها، لانّه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اوّليّاً ــ لانّ الكلام فى العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم ــ واللّازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التّقرير لايمكن التزام هذاالّلازم بناءً علىٰ مانسب الىٰ جماعة من الصّوفيّة من وحدة الوجود، كما فى الشوارق؛ لانّ ماقالوا فى مقام وجودها الحقيقى، واما فى مقام شيئيّات المهيّات والمفاهيم، فلايمكنهم التزام الاتّحاد. ولزوم **التّسلسل**، لوكان الوجود جزءً للمهيّة. بيان اللّزوم انّه علىٰ هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوجود على هذا التّقدير جزءً للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهيّة الى غير النّهاية، فيمتنع تعقّل مهيّة من المهيّات بالكنه. وهو باطل، لانّا نتصوّر كثيراً من المهيّات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة والثانويّة وانكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتّبة خارجيّة، ظاهر؛ وامّا ان كانت اجزاءً عقليّة، فلانّها متّحدة فى الوجود، لا فى مقام تجوهر ذواتها، فهى متمايزة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتّجوهر؟ هذا علىٰ قول القائلين بأصالة المهيّة. وامّا على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتّحادها فى الوجود فى مهيّات البسائط الخارجيّة، وامّا فى مهيّات المركّبات الخارجيّة، فهى عين الموادّ والصّور، والتّفاوت بالاعتبار. فاذا كانت غير متناهية، يلزم التّسلسل لامحالة، ولزوم التّسلسل فى موضع مّا يكفى فى المحذوريّة وفى تحقّق الطبيعة.

* **والفرد** من الوجود، **كالمطلق منه**. وهومفهوم الوجود المطلق، **والحصص** وهى نفس المفهوم مضافاً الىٰ مهيّة مهيّة، بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً، * **زيد عليها**، اى على المهيّة، **مطلقاً** تعميم فى الفرد، **عمّاً وخصّ**، اى عامّاً وخاصّاً ــ بيان للاطلاق ــ. والمراد بالعموم والخصوص هنا السّعة والضّيق بحسب الوجود العينى الغير المنافى للفرديّه. وهذا كثير الدّور علىٰ السنتنا طبقاً لأهل الذّوق. فيطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصّدق علىٰ كثيرين لفظ الكلّى والعام والمطلق،

ويَعنون المحيط الواسع، وعلى نحو مِنَ الوُجود الحقيقى لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئى، ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيّين لفظ الكلّى على ربّ النّوع.

والمقصود انّ هيٰهنا ثلثة اشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة: المفهوم العامّ البديهى من الوُجود، وحصصه أفراده الّتى هى حقيقة الوُجود المُنبسط المُسمّىٰ بالفَيْض المقدّس، وانحاء الوجودات الخاصّة الّتى بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. و الأوّلان، كما هما زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، ولَيْسا ذاتيّين له. انّما الذاتى هو المفهوم العامّ للحصص. والاشاعرة فى المقامات الثلثة يقُولون بالعَينيّة، اى ليس هيهنا وُجُود عامّ، ولاحصص منه، ولا افراد له، سوى المهيّات المتخالفة.

غُرَرٌ فِی أَنَّ الْحَقَّ تَعالیٰ إِنِّیَّةٌ صِرْفَةٌ

* **وَالْحَقُّ** الأوّل تعالیٰ شانه ــ قال المعلّم الثانی: «یقال حقّ للقول المطابق للمخبر عنه، اذا طابق القول، ویقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل، ویقال حقّ للموجود الّذی لا سبیل للبُطلان الیه. والأول تعالیٰ حقٌّ من جهة الخبر عنه، حقٌّ من جهة الوُجُود، حقٌّ من جهة انّه لاسَبیل للبُطلان الیه. لکنّا اذا قُلنا انّه حقّ، فلانّه الواجب الذی لایخالطه بطلان وبه یجب وُجُود کُلّ باطِل. «ألا کُلّ شیءٍ ماخلا اللهِ باطِلٌ» انتهی ــ **ماهِیَّتُهُ**، ای ما به هو هو، **إِنِّیَّتُه**؛ اضافة الانیّة الیه تعالی اشارة الی انّ المراد عَینیّة وُجُوده الخاص الّذی به مَوجودیّته، لاالوجود المطلق المشترک فیه، لانّه زائدٌ فی الجمیع عند الجمیع؛ فهو صرف النّور وبَحْت الوجود الّذی هُوَ عَیْن الوحدة الحقّة والهویّة الشخصیّة؛ * **إذْ مُقْتَضَی الْعُرُوضِ**، لَو کان وُجُودُهُ عرضیاً لمهیّته بأن یکون شیئاً و وُجُوداً، کما انّ الممکن مهیّة و وجود، **مَعْلُولِیَّتُهُ** أی معلولیّة الوُجُود العارض، لانّ کلّ عرضیّ معلّل، حتّی انّه عرّف الذّاتیّ بمالایعلّل والعرضیّ بما یعلّل. فوُجُودُهُ امّا مَعلُولٌ لمعروضه، والعلّة متقدّمة بالوُجُود علی المعلول، وذلک الوجود الّذی هوملاک التقدّم امّا عین ذلک الوجود المعلول * **فَسَابِقٌ**، هو وجود المعروض، **مَعْ لاحِقٍ**، هو الوُجود العارض؛ **قَدِ اتَّحَدْ**، فیلزم تقدّم الشیٔ علی نَفْسه؛ وامّاغیر ذلک الوجود المعلول، فحینئذٍ ننقل الکلام الیه ــ والفرضُ انّ الوجود عارضٌ وهوایضاً معلول للمَعروض وهکذا ــ والیه اشرْنا بقَولنا: * **أوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْکَوْنِ**، ای الوُجُود، **لِحَدّ**، ای الی حدّ، فیلزُم التسلسل: وامّا معلُول لغیر المعروضُ، فیلزم امکانه، اذ المَعلولیّة للغیر ینافی الواجبیّة. وانّما لم نتعرّض له لظهور بطلانه، ولکن **انْ** تُدرجه فی النّظم، لانّ ذلک الغیر: امّا مُمکن، فیدور، ومفسدة الدور تقدّم الشّیٔ علیٰ نفسه؛ وامّا واجب آخر فیتسلسل، لانّ الکلام فیه کالکلام فی الأوّل حیث ان عینیّة الوجود للذّات من خواصّ الواجب.

غُرَرٌ فِى بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِى وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَ كَثْرَتِهَا

* **الفَهلَوِيُّونَ** من الحكماء، والفهلوىّ مُعرّب البهلوىّ. **الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذَاتُ** ،أى صاحبة **تَشَكُّكٍ تَعُمُّ** * **مَرَاتِباً** ، مفعول تعم. **غِنًى وَفَقْراً** على سبيل التّمثيل ، فكذا شدّة وضعفاً ، وتقدّماً وتأخّراً . وغير ذلك . **تَخْتَلِفُ** .

* **كَالنُّورِ**. يعنى ان **النّور** الحقيقىّ الّذى هو حقيقة الوُجود. اذا النّور هو الظّاهر بذاته المُظهر لغيره ، وهذا خاصيّة حقيقة الوُجود . لكونها ظاهرة بذاتها مُظهرة لغيرها الّذى هو مهيّات سموات الارواح واراضى الاشباح كالنور الحسى الذى هو ايضاً طبيعة مشكّكة ذات مراتب متفاوته — **حَيْثُمَا تَقَوّى** ذلك النّور الحسّى **وَضَعُف**.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعيّاً ، بل بالقوّة والضّعف . فانّ المعتبر فى النّور أن يكون ظاهراً بالذّات مظهراً للغير. وهذا متحقّق فى كلّ واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة ، فلا الضّعف قادحٌ فى كون المرتبة الضّعيفة نُوراً . ولا القوّة والشدّة ولا التوسّط شرط أو مقوّمة الاّ للمرتبة الخاصّة بمعنى ماليس بخارج عنها ، أو قادحة . فالقوىّ هو النّور، والمتوسّط ايضاً هو هو. وكذا الضّعيف . فللنّور عرضٌ عريضٌ باعتبار مراتبه البسيطة ، ولكلّ مرتبة ايضاً عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة.

فكذلك حقيقة الوُجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة والضّعف ،والتقدّم والتأخّر، وغيرها ، بحسب أصل تلك الحقيقة. فانّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركبا من اصل الحقيقة والشدّة ، وكذا الضعيف ليس الاّ الوجود — والضّعف عدمىّ — كالنّور الضعيف ، حيث انّه غير مُركّب من اصل النّور والظّلمة . لانّها عدم ، وكالحركة البطيئة . حيث انّها غير مركّبة من الحركات والسّكنات، بل قدر من الامتداد على هيئة خاصّة. وكذا التقدّم للوُجود المتقدّم ليس مُقوّماً — والاّ لتركّب والوُجود بسيط — ولا عارضاً ، والاّ لكان جائز التأخّر ، والحال انّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب ، بل عينه ، وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة. وكذا التأخّر للوجود المتأخّر.

وجميعها بما هی وُجـُود ومقيسة الى العدم ، كأشعـّة واظلـّة مقيسة الى ظلمة بحتة ، وبما هی مشتركات فی مفهوم الوجود ، وبما هی شئ لم يتخلـّل الـّلاشئ فيه ، وبما ان مابه الامتياز فی شيئـيّة الوجود عين مابه الاتـّفاق لبساطته ، لافی شيئيـّة المهيـّة ، وبما ان هذه الكثرة ، ۳
من حيث الشدّة والضّعف ، والكمال والنـّقص ، والتقدّم والتأخـّر ، تؤكـّد الوحدة الـّتی هی حقّ الوحدة ، وان لم تكن الكثرة الـّتی من حيث الاضافة الى الماهيـّات الامكانيـّة ، كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة لـَيسـَت مـِن جنس الوحدات المشهورة . ۶

* **وَالْوُجُود ، عِنْدَ** طائفة **مَشَّائِيَّةٍ** من الحكماء **حَقَائِقُ * تَبَايَنَتْ** ، صفة لحقايق ، بتمام ذواتها البسيطه ، لا بالفـُصول — ليـَلزم التـّركيب ويكون الوُجود المطلق جنساً — ولا بالمصنـّفات والمشخـّصات — ليكون نـَوعاً — بل المطلق عرضیّ لازمٌ لها ، ۹
بمعنی انـّه خارجٌ محمول ، لا انـّه عرضی بمعنی المحمول بالضّميمة . **وَهُوَ** ، أی هذا المذهب ، **لَدَیَّ زَاهِقٌ** ، باطل * **لِأنَّ مَعْنیً وَاحِداً لايُنْتَزَع * مِمَّا** ، أی من اشياء **لَهَا تَوَحُّدٌ مَا** — ابهاميـّة — **لَمْ يَقَعْ .** ۱۲

بيان ذلك انـّه ، لو انتزع مفهومٌ واحد من اشياء متخالفة ، بما هی متخالفة ، بلاجهة وحدة هی بالحقيقة مصداقه ، لكان الواحد كثيراً ، والتـّالی باطل بالضّرورة ، فالمقدّم مثله . بيان الملازمة انـّه حينئذ يكون المصداق والمحكی عنه بذلك المفهوم الواحد ۱۵
تلك الجهات الكثيرة المكثـّرة .

إن قلتَ : لانسلـّم بطلان التـّالی ، وادّعاء الضّرورة فيه غير مسموع ، والسـّند انّ الواحد الجنسیّ عين الكثير النوعی ، والواحد النوعی عين الكثير العددی ؛ قُلتُ : فرق بين ۱۸
أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير ، والسـّند من هذا القبيل .

إن قلتَ : اليس يحمل النـّوع على الأفراد مثلا ؟ والحمل هـُو الاتـّحاد فی الوجود ، قلتُ : بلی ولكن المـَوضُوع هی الحقيقة جهة الوحدة فی الأفراد ، فان جهات الكثرة فی أفراد ۲۱
الانسان ، مثلا ، هی العوارض ، كالكم والكيف والوضع وغيرها ، ومعلوم انّ كلّ شیء فی نفسه ليس الاّ نَفْسه ُ .

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ، بما هى متخالفات. فامّا ان يعتبر هذه الخصوصيّة فى صدقه ، لم يصدق على الّذى له خصوصيّة اخرى، ممّا تحته ؛ وامّا أن يعتبر الاخرى ، لم يصدق على ماله هذه ؛ وان اعتبر المجموع ،فلاوجود له سوى كلّ واحدة واحدة . وعلى تقدير وُجود على حدة له ، يكون الواحد عين الكثير.

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهيّة واحدة ولا تفاوت بين المهيّة والحقيقة الا باعتبار وعاء الذّهن والخارج ؟ بل مجرّد هذا كافٍ فى ابطال مذهب المشّائيّة. لان مفهوم الوجود كالمهيّة لحقيقته ، وإن كانت الخصوصيّات ملغاةً . فالقدر المشترك هُو المحكى عنه ، وهو واحد.

واما صدر المتألهّين ـ قدّس سرّه ـ فقد جعل ، فى الأسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما ، هذا الحكم ، اعنى عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف ، من الفطريّات .

* **كَانَ مِنْ** مذهب منسوب ، على زعم المحقّق الدّوانى ، الى **ذَوْقِ التَّأَلُّه** . اى التوغّل فى العلم الالهى ــ فالتّاء للمبالغة ، كما فى التّطبّب ، اذ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى ــ **اقْتَنَص** واخذ * **مَنْ قَالَ** من المتكلمين : **مَا** ــ نافية ــ **كَانَ لَهُ** ، أى للوجود ، افراد حقيقيّة متخالفة بالذّات أو بالمراتب الكماليّة والنقصيّة ، **سِوَى الْحِصَص** التّى هى مفهوم الوجود المطلق المتفاوت ، عندهم ، بمجرّد عارض الاضافة الى مهيّة مهيّة . فالوُجود ، عندهم ، اعتبارى .

والحصص الذهنيّة كبياض هذا الثّلج وذاك وذلك فى الخارج ، حيث انّها متماثلة متّفقة فى اللّوازم . والأفراد الخارجيّة المتخالفة ، على مذهب المشائين ، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة . والمراتب الخارجيّة ، على مذهب الفهلويين ، كمراتب الانوار المتفاوتة كما فى النظم .

وقد اشرنا فى هذا البيت الى قولين : احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجُود ، بمعنى المنسوب الى الوجود . فانّهم قالُوا :

حقیقة الوجود قائمة بذاتها، وهی واحدة، لاتکثر فیها بوجه من الوُجُوه؛ وانّما التکثّر فی المهیّات المَنْسوبة الی الوجود؛ ولَیْس للوجود قیام بالمهیّات وعروضٌ لها؛ واطلاق المَوْجود علی تلک الحقیقة بمَعْنی انّها نَفْس الوجود، وعلی المهیات بمَعنی انّها المَنسوبة ۳
الی الوُجود، مثل المُشمس والّلابن والتّامر ونَحْوها. وهذا المَذهب، وان ارتضاه جمّ غفیر، لکنه عندنا غَیر صحیح، لانّهم حَیث قالوا باصالة المهیّة، یَلزم علَیهم القَول بالثانی للوُجود، وانّ فی دار التّحقّق سنخَیْن وأصلَیْن. ۶
وامّا نحن فنعتقد انّ ذوق التّأله یقتضی سِنخاً واحداً واصلاً فارداً، لاصالة الوُجود واعتباریّة المهیّة، اذ الشیئیّة مُنحصرة فیهما، والامر فی الاصالة یدُور علَیهما. فاذا بطل اصالة الثانی، تعیّن اصالة الاوّل. فالمضاف الَیه هو الوُجود، والاضافة اشراقیّة، هی ۹
الوُجود. والمضاف ایضاً انحاء الوُجودات الّتی هی المتعلّقات بنَفسها، المتدلّیات بذاتها، بالمرتبة الغیر المتناهیة فی شدّة النوریّة. بل اصطلحنا علی تسمیتها بالتّعلّقات والرّوابط المَحْضة، لانّها أشیاء لها التعلّق والرّبط. ۱۲

وثانیهما قَول المتکلّمین المذکور. ولمّا کان هذا القول بظاهره باطلاً، أردْنا تَاویله بارجاعه الی الاوّل، بتَنزیل جمیع ماقالوا فی المَفهوم علی الحقیقة، بان یکون مرادهم بکون الوُجود مَفهوماً واحداً کون حقیقته واحدة، کما فی ذلک المَذهب المَنسوب الی أذْواق ۱۵
المتألّهین؛ ومُرادهم بحصصه التجلّیات الّتی لاتستلزم تکثّراً فی المتجلّی الّا فی النسب، کما قالوا، لاتکثّر فی مَفهوم الوُجود الّا بمجرّد عارض الاضافة. وکما انّ الحصّة نفس ذلک المَفهوم الواحد مع اضافة الی خصوصیّة داخلة — بما هی اضافة، لا بما هی مُستقلة فی اللحاظ، ۱۸
لانّها حینئذٍ تصیر طرفاً. وهذا خلف — کذلک مَعْنونها. أعْنی الحصّة الحقیقیة الّتی هی نَفس حقیقة الوُجود مع اضافة اشراقیّة وتجلّ ذاتیّ، بما هی رَبط مَحض، بحَیث لایخلو فی اللحاظ عن الحقیقة. ۲۱

* **وَالحِصّةُ** هی الکلّی **مُقَیَّداً یَجی**، مَقصورٌ لضرُورة الشعر، * **تَقَیُّدٌ جُزءٌ** بما هو تقیّد، لا بما هُو قید، **وَقَیدٌ خارجیّ**. فالحصّة لاتغایر نَفس الکلیّ الّا بالاعتبار، لانّ القَید خارجٌ والتَقیید، بما هو تَقیید، وإن کان داخلاً، إلّا انّه امرٌ اعتباری لاحکم ۲۴
له فی نَفسه، بل لانفسیّة له بهذه الحیثیّة.

غُرَرٌ فى الوُجُود الذّهنىّ

* **للشّىءِ** ، أى المهيّة ، **غَيرالكَون فِى الأعيان** ، وهوالوُجود الّذى يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه ، * **كَونٌ بنَفسِه** ومهيّته . هذا اشارة الى ما هوالتحقيق ، من انّ الأشياءَ تَحصل بأنفسها **لَدَى الأذهان** ؛ وهو الوُجود الذى لا يترتّب عليه تلكَ الآثار. لم نقل «فى الأذهان» للاشارة الى انّ قيام الأشياء بها قيام صُدورىّ ،لاحُلولىّ ، كقيام الأشياءِ بالمبادى العالية ، ولاسيّما مبدأ المبادى .

ثمّ اشرنا الى وُجوه مِن الادلّة. الاوّل قولنا: * **لِلحُكم إيجاباً** ، اى نحكم حكماً ايجابيًا **علَى المَعدُوم** ، أى مالاوُجود له فى الخارج ، كقولنا : «بحرمن زيبق بارد بالطبع » ، و« اجتماع النّقيضَين مغاير لاجتماع الضّدّين» . وثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له . واذ لَيس المثبت له هنا فى الخارج ، ففى الذهن .

*وَ الثانى قولنا : **لانتِزاعِ الشّىءِ ذِى العُمُوم** ، اى نتصوّر مفهومات تتّصف بالكلّية والعموم ، بحذف مابه الامتياز عنها . والتّصور اشارة عقليّة ، والمَعدوم المطلق لايشار اليه مطلقا . فهى بنحو الكلّيّة موجودة. واذ لَيس فى الخارج – لان كلّ مايوجد فى الخارج جزئى – ففى الذهن .

والثّالث قولنا : * **صِرفَ الحقيقةِ** ، ايّة حقيقة كانت ، **الّذى** صفة صرف ما، نافية، **كَثُرا** – الالف للاطلاق – * **مِن دُون مُنضَمّاتِها** ، اى غرائبها واجانبها، كالمادّة ولواحقها ، **العَقلُ يرَىٰ** ، أى يعرف ، « فصرف الحقيقة » مفعول « يرى » قدم عليه .

والحاصل انّ صرف كلّ حقيقةٍ ، باسقاط اضافته عن كلّ ماهوغيرهُ من الشّوائب الاجنبيّة ، واحدٌ ، كالبياض ، فانّه اذا اسقط عنه الموضوعات ، من الثّلج والعاج والقطن

وغيرها ، واللواحق ، من الزّمان والمكان والجهة وغيرها ، ممّا لحقه بالذّات أو بالعرض ، كان واحداً ، اذ لاميز فى صرف الشّئ ؛ فهو بهذا النّحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه ، المحذوف عنها ماهو من غرائبه ، موجود بوجود وسيع ؛ واذ ليس فى الخارج — ۳ لانه فيه بنعت الكثرة والاختلاط — ففى صقع شامخ من الذّهن .

وهذه الوجوه الثّلثة فروقها جليّة ، لانّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعيّة الموجبة ؛ وبعضها من مسلك الكلّية ؛ وبعضها من مسلك الوحدة ؛ وايضاً ۶ بعضها من مسلك التّصديق ؛ وبعضها من مسلك التصوّر : ولانّ مباديها مختلفة ، فانّ مؤنة قاعدة الفرعية لاتحتاج اليها فيما عدا الأوّل ، بخلاف مبادى الآخرين . فلاوجه لقول المحقّق اللاهيجى فى الشّوارق ، بعد نقل مسلك الكلّية عن المواقف وشرح ۹ المقاصد ، ان هذا داخل فى الوجه الّذى تمسّك فيه بالحكم الايجابىّ على المعدوم .

* **و الذّاتُ** اى المهيّة ، وذاتيّاتها **فى أنحا الوُجُودات** الخارجيّة والذّهنية ، عالية كانت أوسافلة ، **حُفِظْ** ، كما اشتهر بينهم انّ الذّاتى لايختلف ولايتخلّف . فهذا حكم ۱۲ صدّقه العقل ، ولكن عارضه ونازعه انّ * **جَمْعَ المُقابِلَينِ مِنه** ، أى من انحفاظ الذّات والذّاتى ، **قَدْ لُحِظْ** ، ولزم بنظر العقل أيضاً ، وهومحالٌ . * **فَجَوهَرٌ مَعْ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَع** ؟ هذا تعيين للمتقابلين . بيان اللّزوم انّ الحقائق الجوهريّة ، بناء على ان الجوهر ۱۵ جنسٌ لها — وقد تقرّر انحفاظ الذاتيّات فى أنحاء الوُجودات ، كماتسوق اليه ادلّة الوُجود الذّهنى — يجب أن تكون جواهر ، اينما وجدت ، وغير حالّة ، حيثما تحقّقت . فكيف جاز ان يكون حالّة ، كما هومذهبهم فى الذّهن ، وهو محلّ مستغن عنها فى وُجوده ، والحالّ ۱۸ فى المُستغنى عرض .

* **أمْ** — منقطعة بمعنى بل — **كَيفَ تَحتَ** مقولة **الكَيْفِ كُلٌّ** من المقولات التّسع **قَد وَقَع** ؟ هذا اشكال آخر أصعب من الاوّل . بيانه انّ القوم قد عدّوا العلم كيفاً ۲۱ نفسانيّاً ، والعلم عين المعلوم بالذّات ، والمعلوم بالذّات قد يكون جوهراً وقد يكون كمّاً وقد يكون مقولة أُخرى ، فيلزم اندراج جميع المقولات فى الكيف . وانّما قلنا : « هذا

أصْعب من الاوّل»، لأنّ العرض عرضٌ عام للمقولات التّسع العرضيّة، لكونه من العروض، وهو وُجودها فى الموضوعات. فلَيس كثير اشكال فى كون الجوهر الذّهنى عرضا، اذ لايصيرُ جنساً له، بخلاف الكيف، فانّه جنس عال. فاذا كانت الصّورة العلميّة جَوهراً، كالإنسان والفرس، اوكمّا او وَضْعاً، كالسّطح اوالانتصاب، لزم ان يكون شىء واحد مُندرجاً تَحت مقولتين، ومجنّساً بجنسين فى مرتبة واحدة بحسب ذاته. واذا كانت كيفاً مَحْسوساً مثلاً، كالسّواد، لزم أن يكون شىء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نَفسانياً معاً. فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ، والافهام صَرْعىٰ، فاختار كلّ مهرباً.

* **فأنْكَرَ** الوُجود **الذِّهْنِيَّ**، فراراً من هذا ونظائره، **قَوْمٌ** من المتكلّمين، **مُطْلَقاً**، وان كان بنَحو الشّبح، وجعلوا العلم بالشّىء مجرّد الاضافة. ويُبطِلُه العلم بالمَعدوم وعلم النّفْس بذاته.

* **بَعْضٌ**، وهو الفاضل القوشجى **قياماً** بالذّهن **مِن حُصُولٍ** فيه — فى التنكير الّذى للتنويع اشارة الى ماإصْطلح عليه — **فَرّقا**. فقال: «انّ فى الذّهن، عند تصوّرنا الجَوهر، أمرَين: احدهما مهيّة موجودة فى الذهن، وهو مَعلوم وكلّى وجَوهر وهو غَير قائم بالذّهن ناعتاً له، بل حاصِل فيه حصول الشّىء فى الزّمان والمكان؛ وثانيهما مَوجودٌ خارجىّ وعلم وجزئى وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النفسانية. فحينئذٍ لا يرد الاشكال. انّما الاشكال من جهة كون شىٔ واحد جوهراً وعرضاً، أوعلماً ومَعلوماً، اوكلّيّاً وجزئيّاً» انتهى. وتصويره انّه، اذا فرض مشكّل مَحْفوفاً بمرءات من بلوراو مآء من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها، فهيهنا أمْران: احدهما شىٔ لَيس قائما بالمرءات، ولكنه فيها، وهو ذو الصورة؛ وثانيهما شىٔ قائم بالمرءات، وهو نَفس الصّورة المنطبعة. فقس عليه مافى مرءات الذهن. هذا مَذهبه، وفيه مافيه.

* **وَقيلَ**، والقائل جماعة من الحكماء، **بِالأشْباحِ**، لابالأنفس **الأشيا انْطَبَعتْ** فى الذّهن، فلا يلزم كون شىٔ واحدٍ جوهراً وعرضاً، اوجوهراً وكيفاً، مثلاً، لأن بقاء الذّاتى فى نحوى الوُجود فرع بقاء ذى الذاتى. وعلى القَول بالشبح، لايَحصل بنفسه وماهيّته

فی الذّهن . وأنْت خبيرٌ بانّ الوُجوه الدّالة علی ثبوتِ الوُجود الذّهنی ، انّما دلالتها علی وُجود حقائق الأشياء ومهيّاتها فی الذّهن ،لامايغايرها فی الماهية ويُوافقها فی بعض الأعراض، كما لايخفی .

٣

* وَقيلَ ، والقائل هو السّيد السّند صدر الدّين ، انطبعت الأشياء فی الذهن بِالأنْفُسِ ، أی بأنفسها وماهيّاتها ، وَهْیَ ، أی والحال ان انفس المهيّات انْقَلَبَتْ ، وقد بين مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدّمة بانّه ، لمّا كانت موجوديّة المهيّة متقدّمة علی نفسها ، فمع

٦

قطع النّظر عن الوُجود ،لايكون هناك مهيّة أصلا . والوُجود الذّهنی والخارجی مختلفان بالحقيقة . فاذا تبدّل الوُجود بان يصير الموجود الخارجی موجوداً فی الذّهن ، لااستبعاد ان يتبدّل المهيّة ايضاً . فاذا وجد الشیء فی الخارج ، كانت له مهيّة ، امّا جوهر أوكم أو

٩

من مقولة أُخری. واذا تبدّل الوُجود ،ووجد فی الذّهن ، انقلبت مهيّته ، وصارَتْ من مقولة الكيف . وعند هذا اندفع الاشكالات ، اذ مدار الجميع علی انّ الموجود الذّهنی باق علی حقيقته الخارجيّة .

١٢

اقول : مدار اشكال كون شیء واحد جزئياً وكلّياً ليس عليه . ثمّ أورد علی نفسه انّ هذا هو القول بالشبح . واجاب بأنّه ليس للشیء ، بالنّظر الی ذاته بذاته، حقيقة معيّنة؛ بل الموجود الخارجی بحيث ، اذا وجد فی الذّهن ، انقلب كيفاً ، واذا وجدت الكيفيّة

١٥

الذهنيّة فی الخارج ، كانت عين المعلوم الخارجی . ثمّ أورد سؤالاً آخر ، بانّه انّما يتصور هذا الانقلاب ، لوكان بين الموجود الذهنیّ والخارجی مادة مشتركة ،كما قرّروا الأمر فی الهيولی المبهمة ، وليس كذلك . واجاب بانّه انّما استدعی الإنقلاب مادة ، لو

١٨

كان انقلاب أمر فی صفته أوصورته ؛ وامّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الی حقيقة أُخریٰ ، فلا . نعم ، يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امراً مُبهماً عامّا . هذا مذهب هذا السيّد — قدس سرّه — وهو بظاهره سخيف ،لانّه قائل باصالة المهيّة. وانّیٰ للمهيّة هذا

٢١

العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف ، وعدم وُجود مادة مشتركة كما اعترف به فی الانقلاب الذّاتی ؟ نعم ، هذا حقّ طلق للوُجود، لكونه مقولاً بالتّشكيك علی مراتب

فيها أصل محفوظ ، وسنخ باق . لكنّه — قدّس سرّه — لايقول باصالته .

* **وَقيلَ** ، والقائل هوالمحقّق الدّوانى ، **بالتّشبيهِ وَالْمُسامَحَة** — متعلّق بمفصحة — * **تَسْمِيَةٌ** ، أى تسمية العلم **بِالكَيْفِ عَنْهُم** ، أى عن الحكماءِ ، **مُفْصَحَة** ، أى مَرويّة . فعند المحقّق ، اطلاق القوم لفظ الكيْف على الصّور العلمية مِن الجوهر ومن سائر المقولات ، ماعدا الكيف ، انّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة . وامّا فى الحقيقة ، فالعلم ، لمّا كان متّحدا بالذّات مع المعلوم بالذّات ، كانَ مِن مقولة المعلوم . فان كان جوهراً ، فجوهر ، وان كما فكمّ ، وان كيفاً فكيف ، وهكذا . فلا يلزم اندراج شئ واحد تحت مقولتين . وامّا جوهريّة شىء واحد وعرضيّته ، فليس فيه ، عنده ، اشكال ، لأنّ العرض ، كمامرّ ، من العروض ، وهوالحُلول ، وهو نحوٌ من الوجود ، والوجود ليس ذاتيّاً للمهيّة ، فمفهومُ العرض يَصدق على المقولات العرضيّة وعلى الجوهر الذّهنى ، صدق العرض العام على المَعروض . ولامنافاة بين كون الشّىء جوهراً ذهنيّاً ، بمَعنى انّه مهيّة ، حقّ وجودها فى الأعيان انلايكون فى المَوضوع ، وبَين كَونه عرضاً خارجيّا ، لافى مقام ذاته .

* **بِحَمْلِ ذاتٍ** ، أى بالحمل الاولى الذّاتى ، **صُورَةٌ** علميّةمن كلّ ُممكن **مَقُولَةٌ** من المقولات ، جَوهر أوكم أو كيف أو غَيرها . وامّابالحَمل الشّائع ، فهى كَيف ، ولامنافاة لاختلاف الحمل . كما انّ الجزئى جزئى باحد الحَمْلين ، ولَيسَ بجزئى بالآخر . ولذا اعتبر فى التّناقض وَحدةالحمل ايضاً وراء الوحدات الثّمانية .

و هذا طريقة صَدر المتألّهين قدّس سرّه . فقال فى مَبحث الوجود الذّهنىّ من الاسفار انّ الطّبائع الكلّية العقليّة ، من حَيث كليّتها ومَعقوليّتها ، لاتَدخل تَحت مقولة من المقولات ؛ ومن حَيث وُجودها فى النّفس ، أى وُجود حالة أو ملكة ، فى النّفس ، تصير مظهراً أو مَصدراً لها ، تَحت مقولة الكيف .

ثمّ شرع — قدّس سرّه — فى سدّ ثغوره ، بما خلاصته : انالجَوهر ، وانأخذ

فى طبيعة نوعه ، كالانسان . وكذا الكم فى طبيعة نوعه ، كالسّطح ، فقد حدّدا بما اشتمل عليهما ؛ وكذا فى بواقى الاجناس والأنواع . كيف ؟ ولو لم تؤخذ فيها ، لم يكن الاشخاص ايضاً جواهر أو كميات أو غيرهما ، بالحقيقة ، وبالحمل الشّائع ، مع انّها كذلك . لكنّه غير مجد ، لانّ مجرّد اخذ مفهوم جنسى فى مفهوم نوعى لا يوجب اندراج ذلك النوع فى ذلك الجنس ، كاندراج الشخص تحت الطبيعة ، ولا حمله شائعاً عليه ، اذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه ، حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه . بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها ، كما يقال : السّطح كم متّصل قارّ منقسم فى الجهتين . فيكون السّطح ، باعتبار كميته ، قابلاً للانقسام ، وباعتبار اتّصاله ، ذا حدّ مشترك ، وباعتبار قراره ، ذا اجزاء مجتمعة فى الوجود . وترتّب الاثار مشروط بالوجود العينى ، كما فى الشخص الخارجى من السّطح . وامّا طبيعة السّطح المعقولة ، فلا يترتّب عليها تلك الآثار ، كما لا يخفى . نعم ، مفاهيمها لا تنفكّ عنها .

اقول : الملاك كلّ الملاك فيما ذكره — قدّس سرّه — اعتبارية الماهيات المعبّر عنها بالكلّيات الطبيعيّة . فهى ، مع قطع النّظر عن الوجود ، ليست الّا مفهوم الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما ، لا حقائقها ؛ وكذا فى انواعها . والوجود ، وان لم يكن جوهراً ولا عرضاً ، لكنّه مابه ظهور المهيّات وآثارها .

إن قلت : تلك المهيّات ، وان لم تكن موجودة بالوجود الخارجى ، لكنها موجودة بالوجود الذّهنى ، لانّ الكلام فى الكلّى العقلى ؛ قلتُ : نعم ، ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفّلاً ، لانّ هذا الوجود للنّفس حقيقة ، ومابه يترتّب على المهيّات آثارها هو الوجود الخاص . وهذا نظير المهيّات والأعيان الثابتة فى نشأة العلم الرّبوبى ، حيث انّها ، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصّفات ، معدومات ، بمعنى انّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجيّة . فليس ، فى ذلك المقام الشامخ حيوان وانسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع .

إن قلتَ : فعلى هذا ، لم يكن للشّىء نحوان من الوجود ؛ قُلتُ : قد اشرنا الى انّ الوجود الذّهنى لها تبعاً. وادلّة الوجود الذّهنى لاتثبت أزْيد من هذا . وقد أورَدنا، فى تعاليقنا على الأسفار ، انّ ماذكر يصحّ فى كلّيات الجواهر والأعراض الّتى فى العقل، واما الصّورة الجزئيّة الّتى فى الخيال من الأنسان ، مثلاً ، فهو جوهر وانسان بالحمل الشّائع . وناهيك فى ذلك قولهم : انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنيّة . والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشّائع .

والجواب انّه لايتفاوت الأمر ، فانّ هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة. فذلك الانسان الّذى فى الخيال ليس فرد الانسان ولاالجوهر ؛ بل ذلك الوجود ايضأ اشراق من النّفس وظهور له ، كما فى ذلك الوجود الإحاطى الّذى للكلّى العقلى. والمهيّة قد علمت حالها . و بالجملة ، صحّة هذه السّلوب على وجود تلك الصّور العلميّة ، لانها فوق الجوهريّة وغيرها ، لا لانّها دونها .

إن قلت : اذا كانت المقولات المَعقولات كيفاً بالذّات ، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها ، كأخذ كلّ طبيعة فى فردها ، ومفاهيم المقولات أيضاً امّا نفسها أو جُزءها ، فلزم اجتماع المتقابلين . واذا كانت كيفاً بالعرض ، كما قال فيما بعد هذا الكلام، فلابدّ أن ينتهى الىٰ ما بالذّات. فما هذا الكيف بالذّات ؟ فان كان الوجود، كما فى قوله : « ومِن حيث وجودها فى النّفس » ، وكما فى عبارة تلميذه فى الشوارق ، فالوُجود لَيس بجَوهر ولا عرض . قلنا : وجود تلك المهيّات كونها وتحقّقها . ولَيس المراد مِن قوله « مِن حيث وجودها » ذلك الوجود ، بل لعلّه وجودٌ خاص لمهيّة خاصّه ، هى ماهيّة العلم . [و] ذلك الوجود الخاص ظهورها على النّفس ، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصّور ، ووجود آخر. لانّ وجودها فى الخارج كان متحقّقا، ولم يكن هذا الوجود . فمهيّة العلم كيف بالذّات ، وتلك الصّور المعلومة كيْف بالعرض .

ولكن بعد اللتيّا والّتى ، لستُ أفتى بكون العلم كيفاً حقيقة ، وان اصرّ

هذا الحكيم المتأله عليه فى كتبه. لان وجود تلك الصّور فى نفْسه ووُجودها للنّفس واحد. ولَيْس ذلك الوجود والظهور للنّفس ضميمة تزيدُ على وُجودها، تكون هى كيفاً فى النّفس
٣ لانّ وُجودها الخارجى لم يَبْق بكلّيته، ومهيّاتها فى انفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وُجودها الذّهنى، لاجَوهر ولاعرض. وظهورها لدى النّفْس لَيْس سوى تلك المهيّة وذلك الوُجود، اذ ظهور الشّىء لَيْس امراً ينضمّ اليه، والّا، لكان ظهور نفْسه، ولَيس
٦ هنا امر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة. والظهور والوُجود للنّفْس، لو كان نسبة مقولية، كان ماهيّة العلم اضافة، لاكيفاً. واذا كان اضافة اشراقيّة من النّفْس، كان وجوداً. فالعلم نور وظُهور، وهما وُجود، والوُجود لَيْس مهيّة.

٩ فالحقّ انّ كون العلم كيفاً، او الصّور المَعْلومة بالذّات كيفيّات، انّما هو علىٰ سبيل التشبيه. فكما انّ فَيْض الله المقدّس، اعنى الوُجود المُنبسط، لاجَوهر ولاعرض، ومع ذلك انبسط علىٰ جميع ماهيّات الجواهر والأعراض، وكذا فَيضه الاقدس الذى
١٢ يظهر به بوَحْدته كلّ التّعينات فى المرتبة الواحديّة، لاهو كيف ولاالتّعينات، فكذلك اشراق النفس المنبسط على كلّ المهيّات المَعْلومة لها، لَيْس بجَوهر ولاعرض، فلَيْس كيفاً، وهو علم، ولا الماهيّات المنبسط علَيها اشراقها كيفيّات، وهى مَعلومات.

١٥ وبالجُملة، اخذت من كل مذهبى صَدر المتألّهين والمحقّق الدّوانى شَيْئاً، وتركت شَيْئاً. امّا المأخوذ من الاوّل، فكَوْن الصّور العلميّة بالحمل الاوّلى مقولات، لابالشّائع. وامّا المتروك، فكَونها كيفاً بالشّائع. وامّا المأخوذ مِن الثّانى، فكَونها كيفاً تَشبيهاً. وامّا
١٨ المتروك، فكونها مندرجة تَحْت المقولات حقيقة، فجَوهرها جَوهر حقيقى، وكمها كم حقيقى، وهكذا. ولهذا سكتُّ فى المَتن عَن كَون الصّور العلميّة كيفاً بالشّائع. وليعذرنى اخوانى فى الخُروج عن طور هذا الشّرح من الاختصار، لكون هذه المَسألة مِن العويصات.

٢١ * **وَحْدَتُهَا** أى وَحْدة الصّورة المعقولة بالذّات **مَعْ عَاقِلٍ مَقُوْلَة** ومعتقدة لفرفوريوس الذى هو من اعاظم المشائين. والمعتمد فى اثبات مطلبه مانقل عن اسكندر، من باب اتّحاد المادّة والصُورة؛ فانّ النّفس فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات، وهى

صورله. واما مسلك التضايف الذى سلكه صدر المتألهين فى المشاعر وغيره، لاثبات هذا المطلب، فغير تام، لما ذكرنا فى تعاليق الأسفار.

ومما يؤيد ذلك المطلب، هو ان الموجود فى الخارج والموجود فى الذهن توأمان ٣ يرتضعان بلبن واحد. فكما ان معنى الموجود فى العين ليس ان العين شئ وزيد الموجود فيه شئ آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه ان وجوده نفس العينية، وانه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن ان الذهن اى النفس ٦ الناطقة، شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد انه مرتبة من مراتب النفس.

ثم ان مراد القائل باتحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التجافى عن المقام. بل يستعمل ذلك فى موضعين: احدهما فى مقام الكثرة فى الوحدة، بمعنى ان وجودات ٩ المدركات منطوية فى وجود ذلك المدرك بنحو أعلى، كانطواء العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى. وثانيهما فى مقام الوحدة فى الكثرة، بمعنى ان المدرك نوره الفعلى انبسط على كل المدركات بلاتجاف عن مقامه الشامخ. بل كل مدرك متحد مع المدرك فى مرتبته؛ ١٢ فالمتخيل مع النفس فى مرتبة الخيال، وهكذا حتى المعقول متحد مع العقل فى مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلة المحيطة، لامعه فى مرتبة السر والخفى. فبالحقيقة المدرك متحد بالنور الفعلى للمدرك فى الثانى، ولكن ذلك النور الفعلى، لما كان كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذات ١٥ المدرك، لاقوام ولاظهورله الا بوجوده وظهوره — وبين المراتب أصل محفوظ وسنخ باق كالنفس — يقال اتحد المدرك بالمدرك. وفى الموضعين، ذلك الاتحاد بحسب الوجود. واما المفاهيم فهى مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة. ١٨

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فيهِ

* **إنْ كانَ الاتّصافُ كالْعُروض** اى الاتّصاف بالمعقول وعروضه، كاتّصاف الانسان بالكلّية وعُروضها له، كلاهما **في** * **عَقْلِكَ فالْمَعقول بالثّاني** أي بلفظ الثاني، والمرادُ بالثاني ماليس في الدرجة الأولى، نظير الهيولى الثّانية. ثمّ هومتعلّق بقولنا **صِفي** الياء للإطلاق، فانّها تلحق اذاكان الرّوىّ مكسوراً، والسّاكن ايضاً ملحق به، لانّه يحرك بالكسر. فخرج من البَيْت تعريف المعقول الثّاني انّه العارض الّذى عُروضه للمَعروض واتّصاف المَعروض به كلاهما في العقل.

ثمّ بعدالفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثّاني باصطلاح المنطقي، اشرنا الى رسمه باصطلاح الحكيم بقولنا * **بِما**متعلّق بـ «رسم» في آخر البَيْت، أي رسم أيضاً بعارض **عُرُوضُهُ بعَقْلِنا**، أي في عَقْلنا، متعلّق بقولنا **ارْتُسِم** سواء كان اتّصافه * **في العَيْنِ أو فيه**، أي في عَقْلنا **اتّصافُهُ**، أي الاتّصاف به، فهوُ من باب الحذف والايصال، **رُسِمَ**.

* **فالمَنطقي** أي المَعقول الثّاني المَنطقي **هو الاوّلُ** من الرّسمَيْن **كالمُعرِّف** وسائر مَوضُوعات مسائل المَنطق، كالنّوعيّة والجنسيّةوالذّاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرفيّة للحيوان النّاطق بالنّسبة الى الانسان واتّصافه بها في العَقل، لانّه في الخارج جزئي، والجزئي لَيْس معرّفا، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وَصْف معرفيّته.

* **ثانيهما** أي ثاني الرّسمَين **مُصْطَلَحٌ لِلفَلسفي** وهواعمّ من الأوّل. وتوضيحُ المقام انّ العارض ثلثة أقسام: عارضٌ يكون عُرُوضُه للمعروض واتّصاف المَعروض به في الخارج، كالسّواد. وظاهر انّه مَعقُول اوّل بكلا الاصطلاحَيْن. وعارضٌ فيه كلاهما في العَقل، كالكلّية. وعارضٌ عُروضه في العَقل، ولكنّ الاتّصاف به في الخارج، كالأبوّة. فانّها، وإنْ لم يحاذيها شَيء في الخارج كالكلّية، لكن اتّصاف الاب به في الخارج. و كلاهما مَعْقُول ثان.

والاوّل المَعقود به من القضايا قضيّة ذهنيّة، والثّانى المَعقُود به منها قضيّة حقيقية.
ووَجْه التّسمية على الأوّل ظاهر، لانّه اذا عقل عارضا لايعقل الّا عارضاً لمَعقول آخر،
٣ وامّا على الثّانى، فلانّه مالم يتطرّق تحليل العَقل ولم يعقل معروض اولا، لم يعقل عارض ثانياً.

فمثل شَيئيّةٍ أو امكانٍ * مَعْقُول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ يعنى اذا عرَفت عَقْد
الاصطلاحين فى المعقول الثّانى، لاتختلط، كما خلط بعضهم، الاصطلاحيْن فى فهم كلام
٦ العّلامة الطّوسى رحمة الله عليه. فانّه حيْث قال: الجَوهرية والعرضيّة والشّيئية وغيْرها
من المَعقولات الثّانية، اراد المعنى الثّانى؛ وتوهّم ذلك البَعض ان لامعنى له الّا المنطق،
فقدح فى كلامه. ثمّ انّ اتّصاف الشىٔ الخاص بالشّيئية العامّة فى الخارج، ولكن عرُوضها
٩ له فى الذّهن، والّا لزم التّسلسل، وان لاتكون من الامور العامّة. وكذا اتّصاف المهيّة
الخارجيّة بالامكان فى الخارج، ولكن عرُوضه لها فى الذّهن، اذلايحاذيه شئ فى الخارج،
لكونه سلْبَ الضّرورتيْن، ولانّ لازم المهية اعتبارى؛ وايضاً لَوكان عرُوض الامكان
١٢ للمهيّة فى الخارج، لزم امّا التّسلسل، وامّا الخلف، وامّا خلوّ الشّئ عن المواد الثّلث.
والتوالى بأسرها فاسدة.

غُرَرٌ فِی أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَیَّدٌ وَکَذَا الْعَدَم

* **إنَّ الوُجُودَ مَعَ مَفهُوم العَدَم** * **کُلاً**، مفعول مقدّم، **مِن اطلاقٍ وتَقییدٍ قَسَم**. فالوُجود المطلق ماهو المحمول فی الهلیّة البسیطة، کالانسان موجود؛ والمقیّد ماهو المحمول فی الهلیّة المرکّبة کالانسان کاتب. ورفع هذین عدم مطلق ومقیّد. وفی تخصیص العدم باضافة لفظ المَفهوم اشارة الی عدم اختصاص هذه القسمة فی الوجود بمفهومه، بل جاریة فی حقیقته، کما هو مُصطلح أهل الذّوق. فیطلقون الوجود المطلق علی مالا یکون محدوداً بحدّ خاصّ، وهو حقیقة الوجود التی هی عَیْن حیثیّة الاباءِ عن العَدم وعَیْن منشأیّة الآثار، الجامع لکل الوجودات بنحو أعلی وابسط، والمقید علی المحدود.

غُرَرٌ فِی أَحْکَامٍ سَلْبِیَّةٍ لِلْوُجُود

منها انّه * **لَیْسَ اَلْوُجُودُ جَوهَراً**، لان الجوهر مهیّة، اذا وجدت فی الخارج کانت
٣ لا فی المَوضُوع، والوجود لَیس بمهیّة؛ **ولاعَرَض**. وقف المَنصوب بالسّکون لغة. وسَلب
العرضیّة لأجل أن لامَوضوع له. کیف، والمَوضوع مُتقوّم بالوجود؟ نَعم مفهومه عرض،
أی عرضی بمعنی الخارج المحمول، لاالمحمول بالضّمیمة * **عِندَ اعتبارِ ذاتِه**، أی ذات الوُجود، **بل**
٦ **بِالعَرض**، أی بتبعیّة المهیّات الجَوهریّة والعرضیّة. فیکون الوُجُود الخاص جَوهَراً
بعَیْن جوهریتها لابجوهریة أخری، وعرضاً بعین عرضیّتها، لابعرضیّة اخری. بل یلحق
الوجودات الخاصّة أحکام اخر للمهیّات، لکن بالعرض.

٩ ومنها انّه * **لاشیءَ ضِدّه**، لانّ الضّدّین أمران وُجُودیان یتعاقبان علی مَوضُوع واحد،
وبَینهما غایة الخلاف، ویکونان داخلین تحت جنس قریب. والوُجُود لَیْس وجودیّاً،
بل نَفْس الوُجود، ولامَوضوع ولاجنس له، ولاله غایة البُعد والخلاف مع شیٔ. ولذا تخلیة
١٢ المهیّة عنه تحلیتها به. **ولاما ماثله**، لانّ المثلین هما المتشارکان فی المهیّة ولوازمها. والوُجود
لامهیّة له نَوعیّة أوغَیرها، بل لاثانی له، فَضلاعن الضّدّ والنّد، اذ لامیز فی صرف الشّیٔ.
فکلّما فرضته ثانیاً له فهوهو، لاغیره.

١٥ * **ومنها انّه لَیْسَ جُزءً** لشیء، رکّب منه ومن غیره، تَرکیباً حقیقیّاً له وَحدة
حقیقیّة، لانّ اجزاء المرکّب الحقیقی یجب أن یکون بعضها حالاً فی البعض، بل بعضها
مُنفعلاً عن البَعض، کما فی الممتزجات. والحلول والانفعال علی حقیقة الوجود غیر جائزین.
١٨ بَل یَلزم الخلف، فانّ الجزء الاخر والکلّ کلّیهما مَوجُودة. ثمّ انّ فی قَولنا: «ولاتّحاد
الکلّ والتّسلسل» نفی جُزئیته للمهیّة، وههنا مُطلق. **وکذا لاجُزءَ لَهُ**.

ثمّ لمّا کان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الی وجه
٢١ سَلب الاجزاء العقلیة عنه ـ حتی یلزم منه سَلب الأجزاء الخارجیّة، أعنی المادّة والصّورة،

فانّهما مأخذا الجنس والفصل، بل عينهما، والتفاوت بالاعتبار؛ ويلزم منه سلب الأجزاء المقداريّة، لانّ المقدارمن لوازم الجسم. واذلامادةوصورة، فلاجسم ولامقدار– بقولنا: ٣

* **اذ قُلِبَ** الفصل **المُقسِّمُ** للوجود **مُقَوِّما** له * **أوِ القوامُ**، اى التقوّم والتألّف، **مِنْ نقيضٍ**، أومما هوفى قوّةالنّقيض، **لَزِما**. بيان ذلك انّه، لو كان لحقيقةالوُجودجنسٌ وفصل، فجنسه امّا الوُجود، فيلزم الاوّل، اذ قد تقرّران كُلاً من الجنس والفصل عارض للآخر، ٦

وحاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ومهيّته، بل فى تحصّله. ولذا فالفصلُ بالنسبة الى الجنس مقسّم، لامقوّم؛ وذلك انّما يتصوّر فى الجنس الّذى مهيّته غيرالوُجود، وامّا الجنس الذى هوعينه، فمفيدانيّته مفيد مهيّته. وهذا هوالقلب الّذى ذكرنا. وبمثل هذا البيان ليْس الوُجود نوعاً ايضاً اذ النّسبة بين المشخّص والطّبيعة النّوعيّة النّسبة. واما ٩

غيرالوُجود، والغير هوالعدم، أو المهيّة، وهذا هواللازم الثانى.

غُرَرٌ فِى أَنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

٣ * **بِكَثْرةِ ٱلمَوضُوعِ**، والمرادُ به مايقابل المحمول و مصداقه المهيّة، **قَد تَكَثّرا** أى الوجود، وإلّا، فالشّىء بنفسه لايتثنّى ولايتكرّر. * **وكَونُهُ** أى كون الوُجود **مُشكّكاً قَد ظَهَرا**، أى سابقاً عند قولنا: الفهلويّون الىٰ آخره. ثمّ لما خرج من هذا البيت انّ

٦ فى الوجود كثرتين: احديهما كونه انساناً وفرساً وشجراً وحجراً وغير ذلك، والثّانية كونه مقدّماً ومؤخّراً وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك، اردنا أن نبيّن انّ التكثّر على الوجه الثّانى ليس تكثّرا فى الحقيقة، ولاينثلم به وحدة الطّبيعة المشكّكة. فقلنا من رأسٍ: * **ألمَيزُ**

٩ بَيْن كلّ شيئين، **إمّا بتمامِ ٱلذّاتِ**، كالاجناس العالية وأنواعها كلّ مع الآخر * **أو بَعضِها**، أى بعض الذّات، كالانسان والفرس، **أوجاء ألمَيز بمُنضمّاتٍ** وعوارض غريبة، كزيد وعمرو.

١٢ والمشّائون حصروا أقسام التّمايز فى هذه الثّلثة، ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الاشراقيّون، كما قلنا: * **بالنّقصِ والكمال فى أصل المهيّة** الواحدة وسنخها، بأن يكون النّاقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة * **أيضاً يَجوزُ عِندَ** الطّائفة **الاشراقيّة** كما بيّنّا

١٥ فى حقيقة الوُجود. فالميز بين هذا النّاقص وهذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا مهيّتين، ولا بالفصول، اذ كانا بسيطين، ولا بالعوارض، والّا، لكان متواطئاً، هذا خلف؛ بل بكمال من نفس الحقيقة، ونقص كذلك بأن يكون النّاقص والكامل ممتازين بتمام

١٨ ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا مهيّتين، بل بأن يكونا مهيّة واحدة مقولة بالتّشكيك. فالخطّان المتفاوتان بكماليّة الخطّ ونقصه، مازاد به احدهما على الآخر هو كما ساوى به فى الحقيقة.

وكما علمت ان الوُجود مشكّك، فاعلم ان * **كُلّ المفاهيم والمهيّات**، حتّى مفهوم الوجود، من حيث هو، لامن حيث الحكاية عن المعنون، **على السّواء * فى نفى تشكيكٍ** عنها **على الأنحاء** باجمعها من الأوّلية والآخريّة، والأولويّة وخلافها، ٣ والأشدّية والأضعفيّة، والأزيديّة والأنقصيّة، والأكثريّة والأقلّية.

غُرَرٌ فى أنَّ المَعْدُومَ لَيْسَ بِشَىءٍ وَشُرُوعٌ فِى بَعْضِ أحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُوم

٣ * ما أى مهيّة ، **لَيْسَ مَوجُوداً يَكُونُ لَيْسا** صرفاً؛ فلَيْس ثابتاً قبل وُجوده أيضاً، خلافا للمعتزلة، حيث يقولُون انّ المهيّة فى حال العدم ثابتة، ولَيْسَت مَوجودة بوَجْه مِن الوُجُوه.

٦ * **قَدْ ساوَقَ الشَّىءُ** ، أى المهيّة ، **لَدَيْنا** ، معاشر الحكماء ، **الأيْسا** — الألف للإطلاق — والأيس هو الوُجُود. * لكِن **جَعَلَ المُعتَزِلىّ الثُّبوتَ عَمّ** أى اعمّ * **مِنَ الوُجُودِ ومَن النَّفْىِ الْعَدَم**؛ أى وجَعَل العدم اعمّ من النّفى. فالمعدوم أى المهيّة

٩ الممكنة، عنده ، ثابت ، ولَيْس بمَوجُود ، وكذا لَيْس بمنفىّ. والمَعدومُ الممتنع ، عنده ، منفىّ ، ولَيْس بثابت. والفطرة السّليمة تكفى فى مؤنة ابطال هذا القَول.

ثمّ انّ بعض المعتزلة قال بتحقّق الواسطة بَيْن المَوجُود والمعدوم، وسمّاها حالاً ،

١٢ وأطلق عليها الثّابت ، وبنفى الواسطة بَيْن الثّابت والمنفى؛ كما قُلنا: * **فِى النَّفْىِ والثُّبُوتِ يَنْفى المُعتزلى وَسَطا**. * **وقَولُهم بالحال كان شَطَطا**. أى عدولاً عن الصّراط المستقيم. * **بِصفَةِ المَوجُود** ، **لامَوجُودة** * **كانَتْ** تلكَ الصّفة ، **ولامَعدومةً** كانَتْ ،

١٥ **مَحْدُودَة** — به يتعلّق قولنا « بصفة » — أى الحال محدودة ومعرّفة عندهم بصفة كذا [و] كذا. فقولهم « صفة » ارادوا بها المعنى الانتزاعى القائم بالغير، مثل العالميّة والقادريّة والابوّة وسائر الاضافات ، لا المعنى القائم بالغَيْر مطلقاً، كما هُو مَعناها المتعارف عند المتكلّمين.

١٨ فالذّات المقابلة للمعنيين ايضاً له معنيان. واحترزوا باضافة الصّفة الى المَوجُود عن صفات المعدوم، فانّها صفة للثّابت، لا للمَوجُود، وبقَولهم « لا مَوجُودة » عن الصفات الوُجوديّة للمَوجُود ، وبقَولهم « لا مَعدومة » عن الصّفات السّلبيّة. فبقى فى الحدّ مثل الانتزاعيّات

٢١ الغير المعتبر فى مفهومها السّلب من صفات المَوجُودات.

واعترض الكاتبى على هذا الحدّ بانّه لايصحّ على مذهب المعتزلة، لانّهم جعلوا الجوهريّة من الاحوال، مع انّها حاصلة للذّات فى حالتى الوجود والعدم. واجاب عنه شارح المواقف بانّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له فى الجملة، لاانّه يكون صفة له دائماً. وأيضاً هذا على مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم. وامّا على مذهب مَن لَم يقل: المعدوم ثابت، اوقال به ولم يقل باتّصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله.

ثمّ اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا: * **نَفْىٌ ثُبُوتٌ** — امّا من قبيل التّعداد، وامّا من قبيل اسقاط العاطف للضّرورة — **معهما**، أى مع العدوم والوجود، **مرادفة عقلاً** واصطلاحاً، كماهما كذلك لغةً وعرفاً. افراده على تقدير العطف باعتبار كلّ واحد، وتأنيثه باعتبار انّ المَصدر جائز الوَجهَين، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدراً؛ اى النّفى والثبوت يصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود. والحاصل انّه كما انّ الواسطة بَيْن المنفى والثّابت غير معقولة، كذلك بين المعدوم والموجود للتّرادف.

* **وشُبهاتُ خصمنا** فى باب الحال، بل فى باب ثبوت المعدوم، **مزيّفة مردودة**. فمن شبهات ثبوت المعدوم انّه مخبر عنه، وكلّ مخبر عنه فهو شئ. والجواب انّ المراد بالموضوع فى الصّغرى، ان كان المعدوم المطلق، فلايخبر عنه؛ وان كان المعدوم فى الخارج، فالاخبارُ عنه لوجوده فى الذّهن. ومن شبهات اثبات الحال انّ الوجود ليس بموجود والّا لساوى غيره فى الوجود، فيزيد وجودُه عليه، ويتسلسل؛ ولا بمعدوم، والّا لاتّصف بنقيضه. والجواب من وجوه: الأول انّ الوجود موجود، ولكن بنفس ذاته؛ والثّانى انّه معدومٌ، بمعنى انّه ليس بذى وجود، ولايتّصف بنقيضه، لانّ نقيض الوجود هو العدم او اللّاوجود، لاالمعدوم او اللّاموجود؛ والثّالث النقض بوجود الواجب تعالى؛ والرّابع قلب الدّليل عليهم، لانّ الوجود لو كان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود موجودة، ويتسلسل، اللّهمّ الّا أن يقال انّه صفة للموجود بهذا الوجود، أويقال الوجود عندهم انتزاعىّ، والحال صفة انتزاعيّة، والاتّصاف بالصّفة الانتزاعيّة لايستلزم للموصوف تقدّما بالوجود.

ومنها انّ الكلّى الّذى له جزئيّات متحقّقة فى الخارج، كالانسان، لَيْس بموجود، والّا، لكان مشخصاً لا كلّيّاً، ولا بمَعدوم، والّا، لما كان جزءً لموجود كزيد. والجواب انّ الكلّى مَوجودٌ. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعى لايأبىٰ عن الشّخصيّة، فانّه نَفْس الطبيعة الّتى يَعْرضها الكلّية فى نشأة الذهن، ولاسيما انّه الّلابشرط الذى هو مقسمٌ للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أونقول انّه مَعدوم، ولايلزم تقوّم المَوجود بالمعدوم، لانّه ليس جزءً له فى الخارج.

ومنها انّ جنس المهيّات الحقيقيّة العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمَعدوم، والّا، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، والّا، لزم قيام العرض بالعرض، لانّ التّركيب الحقيقىّ على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجوابُ انّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلاتقوّم فيها فى الخارج حتّى لوكانت اللّونيّة معدومة فى الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.

غُرَرٌ فِى عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِى الأَعْدَام

* **لامَيْزَ فِى الأعدام مِنْ حَيْثُ الْعَدَم** * **وهَو**، أى الـمَيز، **لَها**، أى للأعدام، **إذاً بوهَمْ**، أى فى وَهْم، **تُرْتَسَمْ** تلك الأعدام. وارتسامها فى الوَهْم باعتبار الاضافة الى الملكات، فيتصوّر ملكات متمايزة ووُجودات متخالفة، وتضيف اليها مَفهوم العدم، فيَحصل عنده أعْدام متمايزة فى الأحكام. وامّا مع قطع النّظر عن ذلك، فلايتميّز عدم عن عدم، والّا لكان فى كلّ شئ أعدامٌ غيرمتناهية. * **كَذاكَ فِى الاعْدامِ لاعلّيّة** حقيقيّة، وان كانت لعدم فى عدم * **وإنْ بِها**، أى بالعلّيّة، **فاهُوا**، أى نطقوا، كقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، **فتَقرِيبيّة**، أى قَولٌ علىٰ سبيل التّقريب والمجاز؛ فانّ الحكم بالعلّية عَليها بتشابه الملكات. فاذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار انّ الغيم علّة للمطر؛ فبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلّيّة الّتى كانَتْ بَيْن الوُجُودَيْن. وهذا كما يجرى أحْكام الموجبات على السّوالب فى القضايا، فيقال سالبة حَمْليّة أو شَرْطيّة مُتّصلة أو مُنفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَايُعَادُ بِعَيْنِه

اختلفوا فى جواز اعادة المَعدوم وعدمه. فأكثر المتكلّمين على الاوّل، والحكماء

٣ وجماعة من المتكلّمين على الثّانى، وهوالحقّ، كما قلنا انّ * **إعادَةَ الْمَعدوم** بعَينه — فانّ محلّ النزاع اعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه — فهى **مِمَّا امتنعا**. **فلا** تكرار فى تجلّيه تعالى وفِى كل آنٍ له شأن جديد لَيْس كمثله شئ.

٦ وفى كلّ شئ له آية تدلّ على انّه واحد

* **وبَعْضُهُم**، كالشّيخ الرئيس، **فِيْه**، أى فى الامتناع، **الضَّرُورَةَ** والبداهة **ادّعَى**.
واستحسن الامام الرازى دعوى الضّرورة.

٩ والقائلون بنظريّة المطلق استدلّوا عليه بوُجُوه: منها مااشرنا اليه بقَولنا. * **فإنَّهُ**، الضمير للشأن، **عَلَى جَوازِها**، أى على تقدير جواز الاعادة، **حتَمَ** * **فِي الشَّخْصِ** المعاد **تَجوِيزُ تَخلُّلِ الْعَدَمِ**، وهو بديهى البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشئ على نفسه

١٢ بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشئ على نَفْسه بالذّات.

* ومنها انّه على تَقدير جواز الاعادة، **جازَ أَنْ يُوجَدَمايُماثِلُه**، أى يُماثِل المعاد من جميع الوجوه * **مُستأنفاً**، اى ابتداء، لانّ حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد،

١٥ والحال انّ **سَلْبَ مَيزٍ يُبْطِلُه**، أى يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. و وَجه عدم الامتياز بَينهما انّ المَفروض اشتراكهما فى المهيّة وجميع العوارض، فلم يكن احدهما مستحقّاً لان يكون معاداً لشيء، والآخر لان يكون حادثا جديداً، بل امّا انيكون كل واحد منهما معاداً

١٨ اوكلّ واحد جديداً. نعم، لوكان تقرّر المهيّة مُنفكّة عن الوجود جائزاً، وكان الوُجود كأمْر طارعليها، جاز اختلافهما فى الحكم، لكنّه محال.

وَمنها انّه على تقدير جواز اعادة المَعدومُ بعَيْنه، **الْعَودُ عادَ**، أى صار، **عَيْنَ**

٢١ **الإِبْتداءِ**، اذ المفروض انّ الهويّة المعادة بعَينها هى المبتدئة، ولانّ الزّمان من المشخصات، أو لانّه ايضاً يعدم ويجوز اعادته، فاذا عادالزّمانالمبتدء، صدق على المعاد انّه مبتدء لكونه

مَوجوداً فى الزّمان المبتدء ؛ فيَلزم الانقلاب والخُلف أواجتماع المتقابلين فى الهويّة الواحدة.
* ومنها انّه ، على تقدير جواز اعادة المعدوم بعَيْنه ، **لَيْسَ** عدد نَفْس العود **بالِغاً إلى انْتهاءِ** ، اذ حينئذ لم يكن فرق بَيْن العود الاوّل وبَيْن الثّانى والثّالث والرّابع وهكذا ، حتّى يتعيّن الوقوف على مرتبة. فانّ مافرض عوداً اوّلاً لَيْس حالة الّا كما يفرض ثانياً أوغيره ، كما لم يكن فرق بَيْن حالة الابتداء وحالة العود.

وكذا لَيْس عدد المعاد بالغاً الى انتهاءٍ ، مِن وجهين: احدهما انّه حين اعادة ذات شخصيّة ، يلزم أن يعاد جميع مايتوقّف علَيْه، مِن علّةٍ وشَرطٍ ومُعِدّ وغيرها ، وعلّة العلّة وشرط الشّرط و مُعِدّ المعدّ وهكذا ، حتّى يعود الاستعدادات بجملتها ، والأدوار الفلكيّة والأوضاع الكوكبيّة برمّتها ، بل جملة ماسَبَقَتْ فى السّلسلة الطّوليّة والعرضيّة. واللّازم باطل بالضّرورة.

وثانيهما انّه لَو جاز اعادة المعدوم ، لجاز اعادة الزّمان. ولواعيد الزّمان ، لزم التّسلسل ، اذلافرق بَيْن الزمان المبتدء والزّمان المعاد ، الّا بانّ هذا فى زمان لاحق ، وذاك فى زمان سابق ، فللزّمان زمان ، فيلزم اعادته ويتسلسل. فإنْ قُلت: سابقيّة الزمان المبتدء بنَفْس ذاته ، لابكونه فى زمان آخر سابق ؛ قلتُ: فعلى هذا ، لايصدق عليه المعاد ، لانّ السّابقيّة ذاتيّة له ، فلاتتخلّف ، ولاتصير لاحقيّة. فقد نهض جواز مفارقة السّابقيّة وطروّ اللّاحقيّة عليه المساوق لجواز كون الزّمان فى الزّمان من فرض جواز الاعادة. فهذه وجوهٌ ثلثة اشرنا اليها بقَولنا: «ولَيْس بالغاً الى انتهاءٍ».

ثمّ لمّا كان عمدة دواعى المتكلّم على انكاره ظنّه مخالفته للقَول بحَشر الأجساد ، النّاطق بحقّيّته ألسنة جميع الشّرائع الحقّة ، اشرنا الى فساد هذا الظّنّ ، فقلنا: * **ما** — نافية — **ضَرَّ أنَّ الْجِسْمَ ، غِبَّ** ، أى بعد ، **ما** — مصدريّة — **فَنى** ، * **هُوَ الْمُعادُ** — بضمّ الميم — **فِى الْمَعاد** — بفَتح الميم ؛ و «انّ» مع اسمها وخبرها ، فى موضع فاعل «ضرّ» **وقَولَنا** مَفعوله ؛ لما سيأتى فى الفريدة الثّالثة من المَقْصد السّادس من اقامة البراهين الوثيقة على انّ البدن المحشور يوم النّشور هو عَيْن البدن المَوجُود فى دار الغرور.

و**إمْتِناعُها** أى امتناع الاعادة **لأَمرٍ لازمٍ** ؛ اشارة الى جواب استدلال القائلين

بالجواز. تقريره انّه لو امتنعت ، فذلك امّا لمهيّة المعدوم ولازمها ، فيلزم ان لايوجد ابتداء ، وامّا لعارضها المفارق ، فالعارض يزُول فيزُول الامتناع . وتقرير الجواب ان الامتناع لأمرلازم ، لاللمهيّة ، بل للهويّة أو لمهيّة المَوجُود بعد العدم . ٣

* **ومَعنى الامكان خِلافُ الاعتقاد الجازمِ** ،أعنى الاحتمال ، * **فِي مِثْلِ قَولِهم ذَرِ فِي بُقْعَةِ الامكانِ** * **ما** — مَوصُولة — **لَمْ يذده** ، أى لم يدفعه ، **قائمُ البُرهان** — اشارة الى جواب دليل آخر اقناعى لهم . وهو انّ الأصلَ فيما لادليل على امتناعه ووُجوبه ٦ هُوالامكان، كما قال الحكماء: كلّما قرَعَ سَمْعكَ من الغرائب فذره فى بُقعة الامكان ، ما لم يذدك عنه قائم البُرهان . والجوابُ انّ التّمسكّ بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمرغريب ، وبعد فيه مافيه . ومعنى ماقاله الحكماء انّ مالادليل على وجوبه ولا ٩ على امتناعه لاينبغى أن تنكروه ، بَل ذرُوه فى سُنبله وفى بقعة الاحتمال العقلى ، لاانّه يعتقد امكانه الذاتى .

غُرَرٌ فی دفع شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَق

لمّا كان النّفس النّاطقة من عالم الملكوت والقدرة، كان * **لِعَقْلِنا اقْتِدارُ أنْ تَصَوَّرا * عَدَمَهُ**، أی عدم نفسه، فيلزم اتّصاف العقل بالوجود والعدم، **وعدم غَيْرِه** من الموجودات الخارجيّة، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجود والعدم. وله اقتدار ان **يُخْبِرا * عَنْ نَفْیٍ مُطْلَقٍ** وعدم بحت. وهذا من اضافة الموصوف الى الصّفة.

وقولنا: **بِلاإخْبارٍ** صلة لقولنا «ان يخبرا». والمعدومُ المطلق لايخبر عنه اصلا، وهذا اخبار عنه بلااخبار. * وان يخبر **بامتناعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبارِی**، فيقولُ: شريكُ البارى مُمتنعٌ، مع انّ الاخبار عن الشّیء يتوقف على تصوّره، وكلّما يتقرّر فی عقل أو وَهْم، فهو من الموجودات، ويحكم عليه بالامكان، لابالامتناع. * **وثابِتٍ** – بالجرّ، أى ويخبر بثابت **فِی الذّهْنِ وَاللّا ثابِتٍ * فِيْهِ**، أى فی الذّهن **عَنِ الشیءِ**، متعلّق بـ «يخبر» المقدّر، اى، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقی، عن الشّیء بانّه، امّا ثابت فی الذّهن أو لا ثابت فيه، مع استدعاءِ ذلك تصوّر ما ليس بثابت فی الذّهن المُستلزم لثبُوته فی الذّهن.

فيظهر ممّا ذكرنا انّ فی هذه كلّها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا الى ان لامحذورَ فی ذلك بقولنا: **بِلاتَهافُتٍ**، أى، فی كلّ واحد. * **فَمَا بِحَمْلِ الاوّلِی** – الفاء للسّببيّة، بيان لعدم التّهافت – **شَرِيكُ حَقٍّ** سبحانه و تعالى * **عُدَّ بِحَمْلٍ شائِعٍ مِمّا خَلَقْ**. فكما انّ الجزئى جزئى مفهُوماً، ولكنّه مصداق للكلّى، فكذا شريك البارى شريك البارى مفهوماً، وممكن مخلوق للبارى مصداقاً.

ورأيت من له حظّ من الذّوقيّات، ولاحظّ له من النّظريّات، يقول: شريك البارى لايتصوّر، وفرض المحال محال. فيقال له ولامثاله: لولا كنتم مغالطين، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق، لدريتم انّ كلّ مفهومٍ تحقّق فی ذهن أو خارج، لم يخرج عن

كونه ذلك المفهوم ، ولم ينقلب حد ذاته؛ بل الوُجود يبرزه على ماهُو عَلَيْه. فالبياض اذا وُجد في الخارج أو في الذّهن، عالياً كان أو سافلاً ، لم يخرج عَن كَونه بياضاً وَلَمْ يَنْقَلِب وُجُوداً ، كما انّ وجُوده لم يصر بذاته بياضاً. فمَفهومات المحال و شريك البارى والمعدوم المطلق وغَيرها كذلك؛ لاتنسلخ عَن انفُسها. فإذا فَرضتم مَفْهوم المحال، كَيْف يُقال: فَرضتم مَفْهوم الممكن أو مفهوم الواجب ؟ وثُبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسَلْبه عَن نَفسه محال. * **وَعَدَماً قِسْ** ، فانّه جُزئي آخرمن هذهالقاعدة ، **أنّهُ** — في مَوضع التّعليل — **ذاتاً** ، أي مفهوماً ، **عَدَمٌ** * **لكِنْ** ذلك العدم بالحَمل الشّائع **ثُبُوتٌ حَيْثُ** — تعليلى — **بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ** .

غُرَرٌ فِى بَيَانِ مَناطِ الصِّدْقِ فِى الْقَضِيَّةِ

* **الْحُكْمُ إنْ** فى قضيّة **خارجيَّةٍ صَدَق.** * **مِثْلُ حُكْم** القضية **الْحَقيقيَّةِ** الصّادقة **لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ** * **وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ** تامّة خبريّة والتّعبير بالحقّ ٣
للإشارة الى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فان الصّادق هو الخبر المطابِق، بالكسر، للواقع،
والحقّ هو الخبر المطابَق، بالفتح، للواقع * **طِبْقٌ لِنَفْسِ الأمْرِ فِى الذّهْنيَّة،**
متعلّق بالنسبة الحكميّة. ٦

وتلخيص المقام انّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة، وهى الّتى حكم فيها على أفراد
مَوضُوعها المَوجودة فى الخارج محقّقة، كقولنا: قتل من فى الدار، وهلكت المواشى،
ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصورٌ على الأفراد المحقّقة الوجود. وقد تؤخذ ذهنيّة، وهى التى ٩
حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط، كقولنا: الكلّى امّا ذاتىّ وامّا عرضىّ، والذّاتىّ امّا
جنسٌ وامّا فصل. وقد تؤخذ حقيقيّة، وهى الّتى حكم فيها على الأفراد المَوجُودة فى
الخارج، محقّقة كانتْ أو مقدرة، كقولنا: كلّ جسم متناهٍ، أو متحيّز، أو مُتقسّم الى ١٢
غير النّهاية، الى غير ذلك من القضايا المُستعملة فى العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصّدق فى الخارجيّة باعتبار مُطابقة نسبتها لما فى الخارج،
وكذا فى الحقيقيّة، اذ فيها ايضاً حكم على المَوجودات الخارجيّة، ولكن محقّقة أو مقدّرة. ١٥
وامّا الصّدق فى الذهنيّة فباعتبار مطابقة نسبتها لما فى نَفْس الأمر، اذ لا خارج لها تطابقه.

وامّا نَفْس الأمر، فقد اشرنا الى تَعريفه بقولنا: * **بِحَدِّ ذاتِ الشَّىْءِ نَفْسُ الامْرِ حُدّ** أى حدّ وعرّف نَفْس الأمر بحدّ ذات الشّىء. والمراد بحدّ الذّات هنا مقابل ١٨
فَرض الفارض، ويشمل مرتبة المهيّة والوُجُودَين الخارجى والذّهنى. فكون الإنسان
حيواناً فى المرتبة ومَوجوداً فى الخارج، أو الكلّى مَوجوداً فى الذّهن، كلّها من الاُمور
النَّفْس الأمريّة، اذ ليْست بمجرّد فَرض الفارض، كالإنسان جمادٌ. فالمراد بالأمر هو الشّىء ٢١

نَفْسه. فإذا قيل: الأربعة فى نَفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة فى حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا مِن باب وَضع الْمُظْهَر موضع المُضْمَر. ثم اشرنا إلى ما قيل انّ نَفْس الأمر هوالعَقل الفعّال بقَولنا: * **وَعالَم الأمْر وَذا**، أى ذلك العالم، **عَقْلٌ كُلّى يُعَدّ**، أى، ويعدّ نَفْس الأمرعند البعض عالم الأمر، وذلك العالم، عقل كلّ صغير و كبير، وبسيط ومركّب فيه مُستطر.

والتعبيرُ بالعبارتَيْن للإشارة الى الاصطلاحَيْن: أحَدُهما اصطلاح أهل الله، حيث يعبّرون عن عالم العَقل بعالم الأمرمقتبسين من الكتاب الالهى: «ألالَه الخلق والأمر». وهذا التّعبير أنْسب لنَفْس الأمر. وانّما عبّر تعالى عنه بالأمرلوجهَين: احَدُهما من جهة اندكاك انّيته واستهلاكه فى نُور الاحديّة، إذالعقول مطلقامن صُقع الرّبوبيّة. بَل الأنْوارُ الاسفهبديّة لامهيّة لها على التّحقيق. فمناط البَينونة الّذى هوالمادّة، سواء كانَتْ خارجيّة أو عَقْليّة، مَفقود فيها. فهى مجرّد الوُجُود الّذى هو أمرالله وكلمة «كن» الوُجوديّة النّوريّة. وثانيهما انّه، وان كان ذامهيّة يُوجد بمجرّد أمرالله وتوجّه كلمة «كن» اليه، من دُون مؤنة زائدة من مادّة وتخصّص استعداد، فيكفيه مجرّد امكانه الذّاتى.

والآخرُ اصطلاح الحكماء، حَيْثُ يُعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة. وهذه العبارة أيضا كثير الدّور فى لسان الشريعة.

ويُمكن ان يُجعل «يُعَدّ» من العَدّ بمَعنى الحسبان لاالحساب، تنبيهاً على اولويّة المَعنى الأوّل، لانّ ظهور الشيء بوُجود تجرّدى أومادّى وكَونه عند شَيء، مادة كان أو لَوحاً عالياً نُوريّا، خارج عن نَفْسه.

ثمّ بيّنا النّسبة بين نَفْس الأمر والخارج والذّهن بقَولنا: * **مِنْ خارِجٍ أعَمُّ**، اى نَفْس الأمر – حذف لانّ الكلام قدكان فيه – اعمّ مطلقا من الخارج، **إذْ لِلذِّهْنِ عَمّ**، فكلّ ما هو فى الخارج فهو فى نَفس الأمر من غَير عكس؛ * **كَمَا** انّ نَفْس الأمر **مِن الذِّهْنىّ مِنْ وَجْهٍ أعَمّ**. ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقَولنا: * **إذْ فِى صَوادِقِ الْقَضايا**، كقَولنا: الأربعة زَوج، **صَدَقا**، أى

اجتمع نَفْس الأمر والذّهنی ، *** وَفِی قضایا کَواذِب وَفِی حَقٍّ مُطلق** ، عزّ اسمه ، **فَرَقا**. ففی الکواذب مثل: الاربعة فرد ، یتحقّق الذّهنی ، لاالنّفس الأمری . وفی الحقّ تعالی یَصْدق النّفس الأمری ، لاالذّهنیّ ، لکَونه خارجیّاً صرفاً ، لایحیط به عَقل ولاوَهْم. ۳
ومن هذا ظهر النّسبة بیْن الخارج والذهن ایضاً. والتّعبیر بالذّهن مرّة وبالذّهنی اخری للاشارة الی جریان هذه النّسب بعَیْنها فی ذوات النّسب.

غُرَرٌ فِي الْجَعْلِ

* **لِلرَّبْطِ** ، اى الى الوجود الرّابط — متعلّق «بقسم » — **وَ** الى الوُجود **النَّفْسى ،**
الْوُجود المطلق **إذْ** — توقيتيّة — **قَسَمَ** * **فَالْجَعْلُ لِلتَّأليفِ و الْبَسيطِ عَمّ .**
اى الوُجود ، لمّا كان مَقْسوماً الى الرّابط والنّفْسى ، فعمّ الجَعْل، وانقسم الى الجَعْل التأليفى والجعل البسيط .

وقَد خرَجَ مِن هذا تَعريفهما. فالجعل البسيط ما كانَ متعلّقه الوُجود النّفسى ، والجعلُ المؤلّف ماكانَ متعلّقهالوُجودالرّابط. فانّ الأوّل جَعْل الشَّئِ وافاضة نَفْس الشيءِ ، وبلسان الادباء ، الجَعْل المتعدى لواحد. والثانى جَعْل الشَّئِ شَيئاً، والجَعْل المتعدّى لاثنَين. واللبيب يحدس مِن ذلكَ ما نحن بصدد اثباته من مَجْعوليّة الوُجود ، حَيْث يَدُورُ انقسام الجَعْل مدارانقسام الوجود.

ثمّ الجَعْل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذّات عنها ، ولايتصوّر بين الشيء ونَفْسه ، ولابَيْنه وبَيْن عوارضه اللّازمة ، كالانسان انسان ، والانسان حَيوان ، والأربعة زَوْج ، لانّها نسب ضروريّة ، ومناط الحاجة هوالامكان، والوُجُوب والامتناع مناط الغنا. ولذا قال الشّيخ: ماجَعَلَ الله المشمش مشمشاً ، ولكن أوجده. والى هذا يشير قَولنا: * **فِي عَرَضِيّ قَدْ بَدا مُفارِقاً** * **لاغَيْر** ، اى لا فى غَيْر العرضى المفارق **بِالْجَعْلِ الْمُؤلّفِ انْطِقَا** — مؤكّد بالنّون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زَوْجاً تركيبيّا له مهيّة ووُجود، وكان بَيْنهما اتّصاف ، تشتّتوا فى مَجْعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلثة اقوال ، كما قلنا: * **فِي كَوْن مهيّةٍ أو وجُودٍ أو** * **صَيْرُورةٍ** — عبارة أُخرى للاتّصاف ، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون بتلكَ — **مَجْعُولاً** ، خبر كَون ، **أقْوالاً** ، مفْعول **رَوَوا.** * **وَعُزِيَ** ، اى نُسِبَ ، **الأوّلُ لِلإشْراقِي.** فقالوا: اثرالجاعل ، اوّلاً وبالذّات ، نَفْس المهيّة ، ثم يَستلزم

ذلک الجعل موجودیّة المهیّة ، بالافاضة من الجاعل ، لا للوُجود ولا للاتّصاف ، لانّهما عقلیّان مصداقهما نفس المهیّة ، کما لایحتاج بعد صدور الذّات عن الجاعل کون الذّات ذاتاً الی جعل علی حدة. ۳

اقول: اکثر شیوع هذا المذهب کان من زمان شیخ الاشراق — قدّس سرّه — واتباعه وکانّ القول بتقرّر المهیّات منفکّة عن الوُجود کان فی عصره — قدّس سرّه — شائعاً. فحسبوا ان لو قالوا بمجعولیّة الوجود، ذهب الوهم الی غناءِ المهیّة فی تقرّرها عن ۶ الجاعل ، لمغایرة المهیّة للوُجود ، فیلزم الثّابتات الازلیّة. فدفعُ هذا الوهم حداهُم علی القول بانّ المهیّة فی قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الی الجاعل؛ کما قال المحقّق الّلاهیجی علیه الرّحمة فی المسألة السّابعة والعشرین من الشّوارق، مع تصلّبه فی اصالة المهیّة جعلاً ۹ وتحقّقاً: المراد من کون المجعول هوالمهیّة ، هونفی توهّم ان یکون المهیّات ثابتات فی العدم بلاجعل و وُجود ، ثمّ یصدر من الجاعل الوُجود او اتّصاف المهیّة بالوُجود. فاذا ارتفع هذا التّوهم ، فلامضایقة فی الذّهاب الی جعل الوجود او الاتّصاف، بعدان ۱۲ تیقن ان لامهیّة قبل الجعل. والی هذا یؤول مذهب استاذنا الحکیم المحقّق الالهی — قدّس سرّه — فی القول بجعل الوجود. فانّه یصرّح بکون الوجود مجعولاً بالذّات والمهیّة مجعولة بالعرض، انتهی. وکما قال السّیّد المحقّق الدّاماد — قدّس سرّه — انه ، لمّا کان ۱۵ نفس قوام المهیّة مُصحّح حمل الوجود ، فاحدس انّها ، اذا استغنت ، بحسب نفسها ومن حیث اصل قوامها ، عن الفاعل ، صدق حمل الموجود علیها من جهة ذاتها ، وخرجت عن حدود بقعة الامکان ، وهو باطل. ۱۸

اقولُ: یرد علیه ان استغناء المهیّة بالذّات عن الجاعل لکونها سراباً واعتباریّة، وانّها ، دُون المجعولیّة ، لایخرجها عن الامکان. ولا یلحقها بالغنی من فرط التحصّل، وانّه فوق الجعل. وایضاً ، کیف یکون نفس قوام المهیّة مُصحّح حمل الوُجود ، ۲۱ وهی لاموجُودة ولامعدومة؟ ولو کانت مُصحّحة ، لزم الانقلاب عن الامکان الذّاتی الی الوُجوب الذّاتی، کما فی الأسفار.

* **وقَدْ مَشَى الْمَشّاءُ نَحوَ الْبَاقِي**. لكن محقّقوهم مشوا الى جانب مجعوليّة الوُجُود، وغَيرهم الى مجعوليّة الاتّصاف وصَيرُورة المهيّة مَوجودة. **ولَعَلّ هؤلاء** ارادوا انّ أثر الجاعل امر بسيط، يحلّله العقل الى مَوصُوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر البسيط هُوالوجود، وإلّا فظاهره سخيف، لانّ الاتّصاف فَرع تحقّق الطرفَين، وانّه امر انتزاعيّ.

ثمّ شرعنا فى استيفاء أقسام الجَعْل بقَولنا: * **بِالذّاتِ وبِالْعَرَضِ مِنْ جعل مُركّبٍ * وَمِنْ جَعْل بسيطٍ**، وهى اربعة، **فِى ثَلاثَةٍ**، اى الثلثة المذكورة مِنْ مجعوليّة الوُجُود والمهيّة والصَّيْرورة، **إضْرِبِ**، فَتصير اثنى عشر. فعلى القَول المرضى ماهوالصّحيح مِن هذه الوُجُوه، جعل الوجود بالذّات جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مُركباً؛ وجعل المهية والاتّصاف بالعرض بسيطاً و مركبا. وماهو الباطل جعله بالذات مركبا و جعله بالعرض بسيطاً، وجعلها بالذّات بسيطاً ومُركّباً. وقس عليه الصّحيح والباطل، على قَول الاشراقى وعلى القول بجعل الاتّصاف. وإن شئت، فانظر الى هذا الجدول:

على المرضى يعنى جعل الوجود		على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالذات
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات
جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات
جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات
صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ

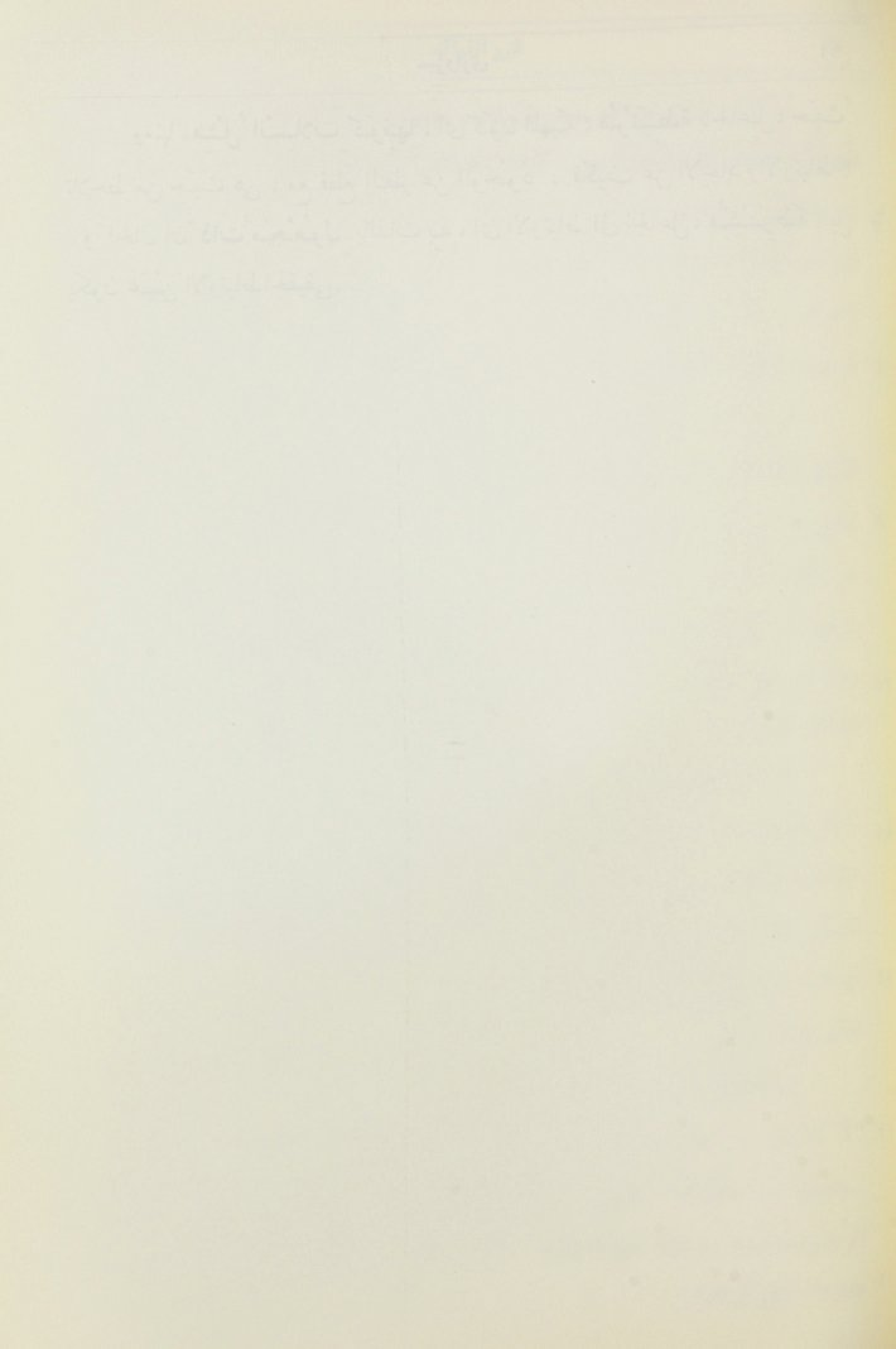
ثمّ اشرنا الى ماهو الصحيح بقولنا: * **جَعلُ الوجودِ عِندَنا قد ارتضى؛** * **مهيّةٌ مجعولةٌ بالعرض،** * **كذا اتّصافٌ**، أى مجعول بالعرض؛ **وبهذا الجعلِ**، اى بالجعْل بالعرض، **جُعِلَ** * **تركيباً**، اى جعلاً تركيبيّاً، **الوُجودُ معَ ذينِ**، اى المهيّة والاتّصاف. فاذا جعل الوجود بسيطاً، فـ«الوُجُود وجودٌ» مجعول تركيبيّاً بالعرض، وكذا المهيّة والاتّصاف مجعولة تركيبا، ولكن بالعرض بنفس جعْل ذلك الوجود بسيطاً. **فنِيلَ** جميع ذلك، وهو أمرمن النيْل.

ثمّ شرَعتُ فى ذكر الادلّة على القول المرضى. فمنها قولى: * **وَلِى عَلَى القول الّذى هُوَ اختياري** * **أنْ لازمُ المَهيّةِ اعتبارِى.** وانّما كان اعتباريّاً، لانّه يلزمها بماهى هى مع قطع النّظرعن الوُجودين، حتى لوفرض انّ المهيّة تكون متقرّرة منفكّة عن كافّة الوُجودات، لكان لازماً لها. والمهيّة، بهذا الاعتبار، اعتبارى بالإتّفاق، فما يلزمها كذلك اولى بالاعتباريّة. * **وَكُلُّ مَعلُولٍ لِذيه** — اى لصاحبه، وهوالعلّة؛ وهذا من قبيل قوله: «انّما يعرف ذا الفضل من النّاس ذووه» — **قَدْ لَزِم**، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فاذاتمهّدهاتانّ المقدّمتان، * **فَفِى سوَى المَعلُولِ الاول** للجاعل الحقّ والقيّوم المطلق **حُتِم** ولزم * **مِنْ قولِ الاِشراقِ** — وهو مجعوليّة المهيّة — **انتزاعيّتُها**، أى انتزاعيّة ذلك السّوى، لأنّ الكلّ لازم مهيّة المعلول الأول، اذ المفروض انّ ماهو الصّادر بالذّات والأصل فى التّحقق لمعلول الأوّل هوالمهيّة، وما سواه معلولٌ ولازمٌ لمهيّته. وحينئذٍ فالمحذورلازم. واستثناءالمعلول الاول لانّه لازم الوُجود الخارجى، فانّ الواجب تعالى مهيّته انّيته.

* **وأيضاً** على المختار **انسِلابُ سِنخيّتِها** اى سنخية المهيّات، * **كالفَىءِ لِلشّىءِ** ـ لا كالندى من البحر، فانّه توليدٌ، تعالى عن ذلك — **لِواهِبِ الصّوَرْ** — متعلّق بسنخيتها — * **حَيثُ**، تعليليّ، **انتفا المَهيّةِ عَنهُ** سبحانه **ظَهرَ** سابقاً. ومعلول الوُجُود وُجُود، وعلّة المهيّة مهيّة؛ فالمهيّة لاتصلح للمجعوليّة، والاتّصاف حالُه معلومة، فبقى الوُجود.

ومنها * **مِثْلُ انْسِلاب كَونِها** ، ای كَون المهيّة ، **مُرْتَبِطَة** بالجاعِل، حَيْثُ
تلاحظ من حَيث هی ، مع قطع النظر عن الوجُود ، فكيف عن الايجاد والارتباط ؟
* وَ الحال انّ **ذات مُجْعُول** بالذات بِه ، ای الارتباط الی الجاعل ، **مُشْتَرِطَة** ؛ بل ۳
يكون عَيْن الارتباط الحقيقی.



الفريدة الثّانية

فى

الوجوب والإمكان

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* **إنَّ الوجودَ رابِطٌ** ، اى ثبوت الشيءِ شيئاً، **ورابِطي** ، * **ثُمَّتَ نفْسي** – قد يلحق
٣ التاء المتحركة بـ « ثم » العاطفة، ومنه قوله: « فمضيتُ ثُمَّتَ قلت لا يعنيني » – والمعنى المشترك
بيْن الرّابطي والنّفسي ثبُوت الشيء. **فهاكَ** ، اى خذ، **واضْبِطِ** * **لأنّهُ** ، اى الوجود
مطلقا ، امّا ان يكون وجوداً **فِي نَفْسِهِ** ، ويقال له الوجود المحمولى ، وهو مفاد « كان »
٦ التامة المتحقّق فى الهليّات البسيطة ؛ **أو** يكون وجُوداً **لا** فى نَفْسه ، وهُو مفاد « كان »
النّاقصة المتحقق فى الهليّات المركبة ، ويقال له فى المشهور الوجُود الرابطى. والأولى ،
على ما فى المتن ، ان يسمّى بالوجُود الرّابط على مااصطلح عليه السّيد المحقّق الداماد
٩ فى الافق المبين ، وصدرالمتألهين – قدّس سرّه – فى الأسفار ، ليفرق بيْنه وبيْن وجُود
الأعراض ، حيْث اطلقوا عليه الوجُود الرّابطى . وقول المحقّق الّلاهيجى فى بعْض
تأليفاته انّ وجود العرض مفاد « كان » النّاقصة وهم ، لانـّه محمولى يقع فى هليّة البسيطة ،
١٢ كقولك « البياض موجُود » ، بخلاف مفاد « كان » الناقصة ، اعنى الرابط ، فانّه دائما
ربط بين الشيئين ، لاينسلخ عن هذا الشّأن .

وَمَا اى وجود ، * **فِي نَفْسِهِ** ، **إمّا لِنَفْسِهِ** ، كوُجود الجواهر **سَمَا** – امّامؤكّد
١٥ بالنّون الخفيفة ، أو ماض ، بمعنى علا – * **أو غَيْرِهِ** ، يعنى ، أو وجود فى نفسه لغَيره كوجود العرض ،
حيث يقال : وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره . فله وجود فى نفسه لكونه محمولاً ؛ وله مهيّة
تامة ملحوظة بالذات فى العقل ، ولكن ذلك الوجود فى غيره ، لانّه فى الخارج نعْت للموضُوع .

١٨ ثم النّفسى قسمان ، لانّ الوجود فى نَفْسه لِنفسه ، امّا بغَيره ، كوُجود الجوهر ،
فانّه ممكن معلول ، وامّا بنفسه وهو وجود الحقّ تعالىٰ كما قلنا : **والْحَقُّ** جلّ شأنه **نَحْوُ
أيْسِهِ** أى وجوده * **فِي نَفْسِهِ** لا كالرّابط ، حيث انّه وُجود لا فى نفسه ، **لِنَفْسِهِ** ، لا
٢١ كالرّابطى فانّه فى نَفْسه لغَيره ، **بِنَفْسِهِ** ، لا كوُجود الجوهر ، فانّه ، وان كان لنفسه ،

لکن لیس بنفسه. وجعل العرض موجوداً فی نفسه لغیره، والجوهر موجوداً فی نفسه لنفسه بغیره، لا ینافی ما حقّق فی موضعه من انّ وجود ما سوی الواحد الأحد رابط محض، لانّ ماذکرهیٰهنا انّما هو فیما بین الممکنات انفسها، والّا فالکلّ روابط صرفة ۳ لانفسیّة لها بالنّسبة الیه. انْ هی الّا تمویهات وتماثیل، وبأنفسها أعدام واباطیل.

* **قَدْ کانَ**، ای الوجود مطلقاً **ذا الجِهات**. أی صاحب الجهات — وهو خبر «کان» — **فِی الأذهان**، هذا اشارة الی انّها فی الخارج مواد، وفی الأذهان جهات؛ * **وجُوبٍ** — ۶ بالجرّ بدل من الجهات، لا بالرّفع، لیتوافق الرویّان — **وإمتِناعٍ أو إمکانٍ**، کلمة «أو» للتنویع. * **وهی**، ای الجهات، **غَنِیَّةٌ عَنِ الحُدود** لکون معانیها ممّا ترتسم فی النفس ارتساماً اولیّاً. فمن اراد ان یعرّفها تعریفاً حقیقیّاً لالفظیّاً، لم یأت الّا بتعریفات دوریّة؛ مثل «انّ ۹ الواجب مایلزم من فرض عدمه محال» و «الممکن مالایلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما لیس بممکن أو ما یجب ان لا یکون» وغیر ذلک. فهی * **ذاتُ تأسٍّ فِیه** أی صاحبة اقتداء فی الغناء عن التحدید **بالوُجُود**. ۱۲

غُرَرٌ فی أَنَّهَا إِعْتِبَارِیَّة

* وُجُودُها ، أی وجود الجهات الّتی هی کیفیّات النّسب ، **فِی الْعَقْلِ**

٢ **بِالتعَمُّلِ** ، لا فی الخارج ، لوجوه: منها قولنا * **لِلصّدقِ فِی الْمَعْدُومِ** . فانّ المعدوم المتنع ممتنع الوجُود و واجب العدم، والمعدوم الممکن ممکن الوجُود والعدم،واتّصاف المعدوم بالصّفات الوجودیّة العینیّة محال. ومنهاقولنا: **وَالتَّسَلْسُلِ** . بیانه انّه،لو کان هذه

٦ الکیفیّات متحقّقة فی الأعیان ، لکانت مشارکة لغیرها فی الوجود ، ومتمیّزة عنها بالخصوصیّات ، فوُجودها غیرمهیّاتها، فاتّصاف مهیّاتها بوُجودها لایخلو عن احد هذه، ویتسلسل:

٩ ثمّ اشرنا الی بُطلان متمسّکات القائلین بانّها امُورٌ خارجیّة ، بقولنا: * **ما** – نافیة – **صَحَّ أنْ لَوْ لَمْ تَکُنْ** الجهة سوی الامتناع ، اذ لم یذهب احد الی ثبوتیّته، **مُحَصَّلَة** لزم من عدمیّة المجموع مجموع المحذورات الثلثة المذکورة فی البیتین. **أو کلّ**

١٢ واحد من الثلثة ، بأنْ یکون الخصوصیّة حیث وقعت علی سبیل التمثیل.

احدُها انّه حینئذٍ قولنا: * **إمکانُه لا کانَ** عین قولنا **لا إمکانَ لَه**ُ، اذ لامیز فی الأعدام. فیلزم ان لایکون الممکن ممکنا. هذا خلف. ووجه البطلان انالامکان حینئذٍ هو

١٥ الأمرالعدمی ، ونفی الامکان هورفع هذا الشیء العدمی، والشیء مطلقا ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار مایضاف الیها متمایزة ، کمامرّ.

* وثانیها **انّهُ رَفْعُ النَّقیضین لَزِم**،لانّه اذاکان الوجوب والامکان عدمیّین،

١٨ واللّاوجوب واللّاامکان ایضاً عدمیّان ، وکون النقیضَین عدمیّین هو معنی ارتفاعهما ، یلزم المحذور . و وجه البطلان اوّلاً النقض ، بالعمی واللّاعمی ، وثانیاً الحلّ ، فانّ معنی ارتفاع النقیضَیْن فی المُفردات عدم صدقهما علی شیء ، بأن لایصدق الوجُوب

٢١ واللّاوجوب مثلا علی شیء ، لاعدمیّتهما فی انفسهما.

* وَ ثالثها انّه حینئذٍ **الْواجِبُ عَنْهُ**، أی عن الواجب ، **الْوُجُوبُ یَنْحَسِمُ**، أی ینقطع و یزول . بیانه انّ الوجوب، اذا کان اعتباریّاً، لزم ان لایکون الواجب واجباً الّا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم یکن وجوب. و وجه البطلان النّقض بالامتناع ، بل بالشّیئیّة. والحلّ بانّ اتّصاف الذّات بصفة فی ظرف لایَقْتَضی ثبوت تلک الصّفة فیه، ۳
مع انّ الکلام انّما هو فی الوُجُوب الّذی هو کیف النّسبة.

غُرَرٌ فِى بَيَانِ أَقْسَامِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* وكُلٌّ واحِدٍ من الوجوب والامكان والامتناع **لَدَى الأكياسِ** * **بالذّاتِ** **وَالْغَيْرِ**، أى وبالغير، **وَبِالْقِيَاسِ**. فيحصل من ضرب ثلاثة فى ثلثة تسعة، مثل الوجوب بالذّات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس الى الغير؛ وقس عليه الباقى. * **الّا فِى الإمْكَانِ فَغَيْرِى**، أى الامكان بالغير، **سُلِبَ** من اقسامه. فبقى الأقسام المتحققة ثمانية. * **فَلَيْسَ مَا بِالذّاتِ مِنْهَا**. أى من كلّ واحدة من هذه المواد، **يَنْقَلِبُ** الى الأُخرى. ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسّببية للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، اذ لو كان الشّىء ممكناً بالغير، فامّا ان يكون فى حدّ ذاته واجباً، أو ممتنعاً، أو ممكناً، اذ القسمة الى الثّلاثة على سبيل الانفصال الحقيقى، فلايجوز الخلوّ عنها. فعلى الاوّلين يلزم الانقلاب، وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغواً.

ثمّ اشرنا الى أمثلة ما بالقياس من الثلثه بقولنا: * **مَا بِالْقِيَاسِ**، أى مابالقياس من المجموع كمجموع هذه الامثلة؛ فقولنا: **كَالْمُضَايِفَيْنِ** مثال للواجب بالقياس الى الغير، وللممتنع بالقياس الى الغَير. فللاوّل باعتبار وجودهما، وللثانى باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر. وبالجملة، المتضايفان، وضعاً ورفعاً وجمعاً، مَوضوع المثالين.

وتلخيص المقام انّ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقّق الشىء بالنّظر الى الغَير، على سبيل الاستدعاء الاعمّ من الاقتضاء، ويرجع الى انّ الغَير يأبى ذاته الاّ ان يكون للشّئ ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتى، كما فى الوجوب بالقياس المتحقّق فى المعلول بالنّسبة الى العلّة، أو بحاجة ذاتية، كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلّة بالنّظر الى المعلول، أو باستدعاء من الطرفَين بلااقتضاء منهما ولا من احدهما، كما فى وجودى المتضايفَين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر، لابالآخر، اذلاعلّية بين المتضايفَين. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذّاتى والغَيرى، وينفرد عنهما ايضاً.

والامتناع بالقياس الى الغَير ضرورة عدم وجود الشیء بالنّظر الى الغَير، بحسب الاستدعاء المطلق ، كما فی وجود المعلول بالنّسبة الى عدم العلّة ، وعدمه بالنّسبة الى وجودها ، وكما فی وجود أحد المتضايفَين بالنّسبة الى عدم الآخر ، وعدمه بالنّسبة الى ۳ وجود الآخر . وهو ايضاً كسابقه فی العموم .

والامكان بالقياس الى الغَير لاضرورة وجود الشّیء وعدمه بالنّظر الى الغَير ، ويرجع الى انّ الغَير لايأبى عن وجوده ولاعن عدمه حين مايقاس الَيه. وهذا انّما يتحقّق ۶ فی الأشياء الّتی لايكون بينها علاقة طبيعيّة من جهة العلّية والمعلوليّة أوالاتّفاق فی علّة واحدة. والى مثاله أشرنا بقَولنا: * **ثُمَّتَ – عاطفة – كَالْمَفْرُوضِ واجِبَيْنِ** ، اذلاعلاقة لزوميّة اقتضائيّة بَينهما ، والّا لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف ؛ فكلّ واحد منهما ۹ لايأبى عن وجود الآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علميّة اخرى كما فی مسألة نفی الأجزاء عن الواجب وغيرها .

غُرَرٌ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

٣ فمنها قولنا: * **عُرُوضُ الإمْكَانِ** للمهيّة **بِتَحْلِيلٍ** من العقل **وَقَعَ**، حيث يلاحظها من حيث هى مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلّته والعدم وعلّته، فيصفها بسلب الضرورتين. وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين أو الإمتناعين.

٦ ومنها قولنا: * **وَهُوَ**، أى الامكان الذاتى، **مَعَ الْغَيْرِىِّ مِنْ ذَيْنِ**، أى الوجوب والأمتناع، **إجْتَمَعَ** بخلاف الذاتى منهما مع الغيرىّ منهما. ولامنافاة بين لااقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم.

٩ ومنها قولنا: * **وَقَدْ يُرادُ مِنْهُ**، أى من الامكان، **فِى اسْتِعْمَالِ**، أى استعمال الالهى والمنطقى، الامكان * **أَلْعَمُّ**، مخفّف العامّ. وهوعامّ وعامىّ، لانّ الامكان فى العرف العام ايضاً كان بمعنى سلب الضّرورة عن الطّرف المخالف. فكانوا يقولون: « الشّئ الفلانى ممكن »، أى ليس بممتنع، كما انّ معناه المشهور، أعنى سلب الضّرورتين، خاصّ ١٢ وخاصّى، حيث تفطّن به الخاصّة. ولم نذكره فى تعداد معانيه، اذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

١٥ والامكان **الأخصّ**، وهو سلب الضّرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة. قال الشيخ فى منطق الاشارات: « قد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكانّه اخصّ من الوجهين المذكورين. وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتّة، ولا فى وقت، كالكسوف، ١٨ ولا فى حال، كالتغير للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان » انتهى. فالكتابة ضروريّة للإنسان فى حال تصميم عزمها، وامّا بالنّسبة الى نفس الطّبيعة الإنسانيّة، فمعلومٌ ان لاضرورة ذاتيّة، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللّاكتابة، ولاضرورة وصفيّة ولاوقتيّة،

اذ لم يؤخذ فی جانب المَوضوع وصفٌ عنوانیّ ، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

وَ امْكَانٍ **اسْتِقْبَالِیّ** ، وهو سلب الضّرورات جميعاً حتّى الضّرورة بشرط المحمول ، لكونه معتبراً فی الأوصاف المستقبلة للشئ . قال المحقّق الطوسی ـ قدّس سرّه ـ ۳
عند ذكر الشيخ هذا المعنى : « انّما اعتبره من اعتبر لكون ماينسب الى الماضی والحال من الامور الممكنة ، امّا مَوجوداً أو مَعدوماً ، فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما ، والباقی علی الامكان الصّرف لايكون الّا ماينسب الى الاستقبال من ۶
الممكنات الّتی لايعرف حالها ، أيكون مَوجُودة اذاحان وقتها ، ام لايكون . وينبغی أن يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإستقبال ، لانّ الاوّلين ربّما يقعان على ماتعيّن احد طرفيه لضرورة ما ، كالكسوف ، فلايكون ممكناً صرفاً » انتهى . ۹

وفی قَوله ـ قُدّس سرّه ـ: « من الممكنات الّتی لايعرف ـ الى آخره ـ » اشارة الى انّ عدم تعيّن الوجود والعدم فی الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، انّما هو بحسب علمنا ، لابحسب نفس الأمر. ۱۲

ولهذا قال فی مبحث التناقض من شرح الإشارات: « الصّدق والكذب قد يتعيّنان كما فی مادّتی الوجوب والامتناع ، وقد لايتعيّنان كما فی مادّة الامكان، ولاسيّما الاستقبالی، فانّ الواقع فی الماضی والحال قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أو عدماً، ويكون الصادق ۱۵
والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين ، وان كانا بالقياس الينا ، لجهلنا بالأمر ، غير متعيّنين. وامّا الإستقبالی فقد نظر فی عدم تعيّن احد طرفيه: أهو كذلك فی نفس الأمر، أم بالقياس الينا. والجُمهور يظنّونه كذلك فی نفس الأمر، والتحقيق يأباه، لاستناد الحوادث ۱۸
فی أنفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل الى جاعلٍ اوّل يجب لذاته » انتهى.

فظهر ان هذا شیء اعتبره الجمهور من المَنطقيّين . وامّا التحقيق الحكمی فيؤدّی انّ الاستقبال والماضی والحال متساوية فی عدم التعيين فی نظرنا، وفی التّعيين فی نَفْس الأمر ۲۱
وفی الضّرورة والإمتناع فی الواقع ، والامكان باعتبار نَفْس المفهوم.

ومنها قَولنا: * **قَدْ لَزِمَ الإمْكَانُ لِلْمهيّة** ، أی نَفْس شيئيّة المهيّة كافية

فيه، بلاحاجة الى مؤنة زائدة، لانّه ليس الّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت المهيّة ونسبة الوجود والعدم اليها، علمت انّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان الامكان لازماً للمهيّة، عند اعتبار ذاتها من حيث هى ؛ فلايعبأ بشبهة يبدء فى المقام، من انّ الممكن امّا موجود وامّا معدوم، وعلى أىّ تقدير، فله الضّرورة بشرط المحمول، فاين يمكن ؟ وايضاً، امّا مع وجود سببه التّام، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.

ومنها قولنا: * **وحاجَةُ المُمْكِنِ** الى المؤثّر بديهيّة **اوّليّة**، غير مفتقرة الى الدّليل؛ بل إلى شىء آخر ممّا يفتقر اليه اقسامه الخمسة الاخرى. ولكن التصديق الاولى قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّر اطرافه. وخفاء التصوّر غير قادح فى اوليّة التّصديق.

واعلم انّ القائل بالبخت والاتّفاق ينكر هذه القضيّة، وانكارها مساوق لجواز الترجّح بلامرجّح الذى لايقول به الأشعرى ايضاً.

وذكر الفخر الرّازى من قبلهم شبهات.

منها ان احتياج الممكن الى المؤثّر امّا فى مهيّة الممكن بأن يجعلها مهيّة، وامّا فى وجوده بان يجعله وجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشىء عن نفسه، كما لايخفى، وامّا فى الاتّصاف، وهو أمر عدمى. * وَالجواب انّ **أثرالجَعْلِ وجُودٌ إرْتَبط**، لاالوجود وُجود، كمامر.

* وَمنها انّه لو احتاج الى المؤثّر، فصفة المؤثّرية ايضاً شىء ممكن، فاحتاجت الى مؤثّرية أُخرى، وهكذا، فيتسلسل. والجواب انّ **صِفَةُ التّأثير فِى العَقْلِ فَقَطْ**، ولَيست متأصّلة. ولايقدح ذلك فى اتّصاف المؤثّر بها، لانّ ثبُوت شىء لشىء لايستلزم ثبوت الثّابت فى الخارج.

ومن الأبحاث المتعلّقة بالإمكان، حاجة الممكن الى العلّة فى البقاء ايضاً، كما قلنا * **لايَفْرقُ الحُدُوثُ والبَقاءُ** فى الحاجة، * **إذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ إقْتِضاءُ**. فكما لم يكن وجوده فى اول الحال باقتضاء من ذاته، فكذا فى ثانى الحال وثالث الحال وهكذا، لانّ مناط الحاجة، كما سيجىء، هوالامكان، وهو لازم المهيّة. فكذا الحاجة،

بل الوجود الامكانى، فى أىّ وعاءٍ من أوعية الواقع كان، سواء كان فى الدّهر، أوفى الزّمان، أو فى طرفه، حادثا أو باقياً، عَين الفقر والفاقة الى العلّة — لا انّه ذات له الفقر — وهو متقوّم بها، متذوّت بذاتها، بحيث لو قطع النّظر عن وجودها، لم يكن شيئاً، و بوجه بعيد، كقطع النّظر عن ذاتيات شيئيّة المهيّة، حيث لاتبقى تلك المهيّة. فما اسخف قول من يقول: انّ المعلول محتاجٌ الى العلّة حدوثاً لابقاءً. وقد تفوّهوا بانّه لوجاز على الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظّالمون.

وقولنا: * **وَإنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْء** جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن فى حال البقاء الى المؤثّر، فتأثيره امّا فى الوجود الذى هو كان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل، وامّا فى وجود جديد حادث؛ هذا خلف. وحاصل الجواب انّ التأثير فى أمرجديد، لكنّه استمرارالوجود الاوّل واتّصاله، لالأمر منفصلٌ عن الاوّل، ليكون خلاف الفرض.

* **وَلما** تمسّكوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنائهم عليهم، بأن **مَثَل الْمَجْعُولِ لِلشَّيء**وحاله **كفى**ء أى، كمثل الفىء للشاخص. فانّه تبع محض له، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبنّاء ليس علّة موجدة. بل حركات يده علل مُعدّة لاجتماع اللبنات والاخشاب، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها معلول اليبوسة المستندة الى الطبيعة. والمؤثّرالحقيقى ليس الّاالله جلّ شأنه.

ومنها انّ علّة الحاجة الى العلّة هى الامكان. * **قَدْ كَانَ الافْتِقَارُ** إلى العلّةِ **للإمْكَانِ**، كما هوقول الحكماء. ومن فروعاته انّه * **فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ**، كالعقل الكلّى، لكونه ممكناً. وامّا على قول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذى هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ على المطلوب شواهد. منها: * **ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّة**، أى ما كان محموله واقعاً فى احد الأزمنة. بيانه انّ الشىء، حال اعتبار وجوده، ضرورىّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضرورىّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفى زمانه. والحدوث

عبارة عن ترتب هاتين الحالتين. فلو نظرنا الى المهيّة من حيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضّرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال المهيّة فى ذاتها، أعنى امكانها الذّاتى، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة الى السبب. ٣

ومنها * **لَوازِمُ الأوّلِ** تعالى **وَالْمَهيَّة**. بيانه انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق، لوازم. فعند الحكماء، الصّفات الاضافيّة؛ بل عند الاشراقيين منهم، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم، الصّور المرتسمة؛ وعند الاشاعرة الصّفات الحقيقيّة الزائدة؛ وعند المعتزلة، الأحوال؛ وعند الصوفيّة، الأعيان الثّابتة. ولَيست هذه اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد، فهى ممكنة الثّبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظرا الى ذات الأول تعالى. فثبت انّ التّأثير غير مشروط بسبق العدم. ٦ ٩

فلئن قالوا: الكلام فى الأفعال، وهذه لَيست بأفعال؛ نقول مقصودنا انّ الدّوام وعدم سبْق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقليّة لاتخصّص. وكذا الكلّ مهيّة لازم، مستند اليها، غير متأخّر عنها زماناً، ولايتخلّل العدم بينهما. ١٢

* **ثُمَّ** منها **إمْتِناعُ الشَّرْطِ**، أى، الاشتراط **بِالْمُعانِدِ**. بيانه انّ العدم السّابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشّيء بمعانده؟ وإن كان سبْق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّيء معاند ومناف له ايضاً. وامّا الامكان، فهو يجامع وجود الشّيء ولَيس مقابلاً له. ١٥

* **وَمنها الْفَقْرُ** فى **حالَةِ الْبَقا**. بيانه انّ الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلّة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث. وان كان هو الامكان، يثبت المطلوب. ١٨

فهذه الوجوه **شَواهِدِى** — خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضّمير للمتكلم. ثمّ بيّنا انّ الحدوث لَيس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: * **لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِه**، أى أصلاً. ويوضحه قولنا: * **شَرْطاً**، بأن يكون علّة الحاجة هو الامكان ٢١

بشرط الحدوث ، **ولاشَطْراً**، بأن تكون هى هو مع الحدوث ، **ولابِنَفْسِه** ، بأن تكون هى الحدوث فقط .

٣ وهذه أقوال ثلثة للمتكلّمين. * **وكَيْفَ** يتصوّر ان يكون علّة ، **وَالْحُدُوثُ كَيْفُ** ، أى كيفيّة **مَا** ، أى وجود ، **لَحِق** * **لِلْفَقْر** والحاجة ، وتأخّرعنه بمراتب ؟ بيانه انّ الحدوث كيفيّة الوجود ، لانّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن

٦ الوجود المتأخّر عن الايجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلوكان علّة للحاجة مُستقلّة أو جزءً أو شرطاً ، لتقدّم على نفسه بمراتب، **إذْ** ــ تَوقيتيّة متعلّقة بـ« يلحق» ــ **عَدُّ الْمَراتِبِ اتَّسَقَ** وانتظم ، حيث يقال : الشّىء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب

٩ فاوجد فوجد فحدث .

وأيضاً كيف يتصوّرذلك،ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم؟ * **وَالْعَدَمُ السّابِقُ كَوناً** ــ مفعول « السّابق » ــ **لَيْسَ خَصَّ** * **بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ** ــ مبتدأ

١٢ وخبرــأى،عدم هوبدل ذلك الكون نقيضه،**دارَالْحِصَص**،أى حصص العدم. بيانه انّه، لوكان العدم شرطاً لوجود الممكن ، فامّا يكون العدم السّابق مُطلقاً ، فهو لَيس شرطاً لحادث خاص ، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ، فيلزم الدّور لتوقّف

١٥ كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر، وامّا ان يكون العدم البدلى، فهونقيض الكون الحادث ، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم. وان اريد الليسيّة الذّاتيّة للممكن ،أعنى لااقتضاء الوجود والعدم، فيرجع الى اعتبار الامكان. هذا خلف ، مع ان سَبقه بالذّات لابالزّمان.

١٨ وانّما ذكرنا العدم البدلى ، مع انّه لم يقصده الخصم، اشارة الى انّه عدم الشّىٔ فى الحقيقة، ولكن باعتبار مهيّته، من حَيث هى هى، مع قطع النّظر عَن كَونها مظهرالتجلّى الالهى ، ولو فى زمان تنوّرها بالوجود . وامّا بهذا النظر، فلاعدم لتحقّق نقيضه . والعدم السّابق

٢١ أو الّلاحق لَيس عدماً له فى الحقيقة ، لانّ عدم الشّىء رفعه،ورفعه نقيضه، واتحادالزّمان شرط فى التناقض. فكانّه قيل: العدم السّابق لَيس عدماً له ، لانّه لَيس نقيضاً له ، لانّ بدله نقيضه ونقيض الواحد واحدٌ .

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِىّ

من انّ الشّئ، ما لم يجب، لم يوجد. والقول بالأولويّة باطل. * **لا يُوجَد الشّىءُ بِأولَويّة** بأنواعها ، * **غَيْريّةً تكونُ** الأولويّة **أو ذاتيّة** ، * **كافِيةً** تكون الأولويّة الذّاتيّه فى وقوع الممكن ، **أولا** ، **على الصّوابِ**؛ خلافاً لبعض المتكلّمين القائلين بالأولويّة الغيريّة ، المنكرين للإيجاب والوجوب فى ايجاد الممكن . * **لابُدَّ فِى التّرجيح** ، أى ، ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه . **مِن إيجاب** لذلك الوجود أو ذلك العدم .

ثمّ اشرنا الى الدّليل بقولنا : * **لَيْسِيّةُ الْمُمْكِنِ**، أى كون الممكن من ذاته أن يكون ليس ، **تنفى الثّانية**، أى الأولويّة الذّاتية ، * **رأساً** ، أى بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ المهيّة لم تكن بحسب ذاتها إلّا هى، وما لم تدخل فى دار الوجود بالعرض ، لم تكن شيئاً من الأشياء . حتّى انّه لم يصدق نفسها على نفسها . وذاتها وذاتيّاتها وامكانها وحاجتها، وان كانت متقدّمة على وجودها تقدّماً بالمعنى ، لكنّه بحسب الذهن ، وامّا فى الخارج فالأمر بالعكس . فما لم يكن وجود لم تكن مهيّة ، ولا بروز لأحكامها الذّاتيّة . وحينئذٍ فلا مهيّة قبل الوجود حتّى تستدعى أولويّة مطلقاً .

كذا تنفى الاولى ، أى الأولويّة الغيريّة ، **بقاءُ التّسْويه** ، أى تسوية الوجود والعدم بحالها . فانّ هذه الأولويّة ، لما كانت غير بالغة الى حدّ الوجوب ، لايجعل الطرف المقابل محالاً . فالوقوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان ، فلايتعيّن بعد احدهما ، بخلاف ما إذا بلغت الى حدّ الوجوب ، لانّه حينئذٍ لايبقى الطّرف الآخر . فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول ، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بانّه : لم وقع هذا دون ذاك ؟ هذا هو الوجوب السّابق الجائى من العلّة فى الممكن .

* **ثُمّ** هنا وجوب آخر يقال له **وجُوبٌ لاحِقٌ** . وهو ايضاً مبرهن عليه ومُبيّن . يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل . وهو الذى يقال له الضّرورة بشرط

المحمول. ولایخلو عنه قضیّة فعلیّة. ان قُلت: ما معنی سبق الوجوب علی الوجود ولحوقه له، وحیثیّة الوجود کاشفة عن حیثیّة الوجوب، بل عَینها، لانّ حیثیّة الوجود حیثیّة الإباء عن العدم؟ قُلت: هذا السّبق واللّحوق فی اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانی، ۳
واعتبار التّرتیب بینها. فقولهم: «الشّیء ما لم یجب لم یُوجد» معناه مالم ینسدّ جمیع انحاء عدمه، لم یحکم العقل بوجوده. * **فَبِالضَّرُورَتَیْنِ حُفَّ الْمُمْکِنُ**.

وقولنا: * **وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالإِمْکَانِ** * **کَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ** مسألة ۶
متداولة بَینهم. معناها انّ الامکان، لمّا کان برزخاً بین الوجوب والامتناع، کانت نسبته الی الوجوب کذا. والأولی ان یکون المراد بالامکان هُو الامکان بمعنی الفقر المُستعمل فی الوجودات المحدودة المصطلح علیه لصدر المتالهین - قدّس سرّه - وبالوجوب هو الوجوب ۹
الذّاتی. وحینئذٍ فالسنخیّة بنحو الشّیء والفیء المعتبرة فی التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع کَونها فی نَفسها مسألة، بایرادها هنا یدفع توهّم المنافات بین الضرورتین والامکان، فان الامکان الذاتی کالمادة، والوجوب الغیری کالصورة، فیجتمعان. ۱۲

غُرَرٌ فِی الْإِمْکَانِ الْإِسْتِعْدَادِیّ

* **قَدْ یُوصَفُ الإمکَانُ بِاَسْتِعْدَادِی**، * **وَهُوَ بِعُرفِهِم سِوَی اسْتِعْدادِ**.

فانّ تهیّؤ الشیٔ لصیرورته شیئاً آخر، له نسبة الی الشیٔ المستعدّ، وله نسبة الی الشیٔ المستعدّ له. فبالإعتبار الأول یقال له الإستعداد، فیقال: انّ النّطفة مُستعدّة للإنسانیّة. وبالإعتبار الثّانی یقال له الامکان الاستعدادی، فیقال: الانسان یمکن أن یوجد فی النّطفة. فلو سُومح وقیل: النطفة یمکن ان یصیر انساناً. کان المراد ماذکرنا. * **ذا**، أی الامکان الاستعدادی، **مَا بالإمکَانِ الوُقُوعیّ** ایضاً **دُعی**. وهذا الامکان الوُقوعی المرادف للإستعدادی غیر الامکان الوقوعی المفسّر بکون الشیٔ بحَیث لایلزم من فرض وقوعه محال، لانّ ذلک فی المادّیات، وهذا اعمّ مَورداً.

* **والفَرقُ بَیْنَهُ**، أی بَین الامکان الاستعدادی وبَین امکانٍ **ذاتِیٍّ رُعی** من وُجوه مذکورة فی الافق المبین والأسفار.

الاوّل قولنا: * **لِکَونِهِ** أی الاستعدادی **مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ**، لانّه من الامور المتحقّقة فی الأعیان، لکَونه کیفیّة حاصلة للمادة مُهیّئة ایّاها لافاضة المبدء الجواد وجُود الحادث فیها، کالصّور والأعراض، أو معها کالنّفس المجرّدة، بخلاف الامکان الذّاتی. فالتّهیؤ، من حیث انّه کیفیّة مخصوصة فی المادة بالمعنی الاعمّ، أمر بالفعل، ومن حیث انّه امکان وقابلیّة للمستعد له، أمر بالقوة. وامّا ماذکره فی الأسفار بقَوله: «لکونه بالفعل من جهة أُخری، غَیر جهة کونه قوةً وامکاناً لشیٔ، فان المنی، وان کان بالقیاس الی حصول الصورة الانسانیة له، بالقوّة، لکن بالقیاس الی نفسه وکونه ذا صورة منویة، بالفعل. فهو ناقص الانسانیة، تامّ المنویّة، بخلاف الامکان الذّاتی الذی هو أمر سَلبی محض، ولَیس له من جهة اخری معنی تحصّلیّ». فلعلّ المراد به التنظیر، أو انّ العرض، سیّما الکیفیّة الاستعدادیة، لمّا کان تابعاً للموضوع، ففی الفعلیّة والقوّة، تابع له. فالامکان الاستعدادی، لما کان موضوعه مرکبّاً من الفعلیّة

والقوّة ، فهو فعل من جهة ، وقوّة من جهة ، بخلاف الذّاتی، فانّ موضوعه لیس بالفعل، حتّی فی الوُجود والعدم، فهو القوّة الصرفة. والّا فالکلام فی الامکان الاستعدادی، لا فی موضوع الاستعداد. ۳

* والثانی **کَوْنِ** امکان **ذاتِیٍّ لَهُ** ای للاستعدادی **کَالأَصْلِ**، من وجهین: احدهما ان الاستعدادی کانّه الذّاتی، مع زیادة اعتبار؛ وثانیهما ان الذّاتی منشأ الاستعدادی، لانّ الهیولی التی هی مصحّحة جهات الشّرور، انّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الامکان الذاتی فیه. ۶

* وَالثالث **أنّ مَقْوِیّاً عَلَیْهِ**، أی ماعلیه القوّة والاستعداد، **عُیِّنَا** فی الاستعدادی لانّه توجّه فی طریق خاص الی کمال مخصوص. کاستعداد النّطفة الانسانیّة لصورتها، بخلاف مایضاف الیه الذّاتی ، لانّه کلا الطّرفین من الوجود والعدم ، والتعیّن ناش من ۹ قبل الفاعل.

* وَالرّابع انّ **فِیهِ**، أی فی الاستعدادی **سَوْغُ أنْ یَزولَ الْمُمْکِنَا**، أی عن الممکن بحصُول المستعد له، لانّ الاستعداد یرتفع بطریان الفعلیة، بخلاف الذّاتی، فانّه ۱۲ لازم المهیّة دائماً، ویجتمع مع الغیریین، کما مرّ.

* وَالخامس **أنّ هٰذا**، أی الاستعدادی، **فِی مَحَلِّ الْمُمْکِنِ**، أی فی مادته بالمعنی الاعمّ، من محل الصّور النّوعیّة والموضوع والمتعلّق. وانّما کان قائماً بمحلّه لانّه ۱۵ المتّصف بالاستعداد والقُرب والبُعد حقیقة. وانّما یُوصفُ به الممکنُ لتعلّقه به، وانتسابه الیْه. فَهو بالوَصف بحال المتعلّق أشبه. وامّا الذّاتی، فهو وصف المُمکن بحسب حاله. ۱۸

* وَالسّادس أنّ **فِیهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أیقِن**، فاستعداد النّطفة للصّورة الانسانیّة أضعف، من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهکذا الی استعداد البدن الکامل. وانّما یحصل الاستعداد التّام بعد تحقّق الذّاتی بحدوث بعض الاسباب والشّرائط ۲۱ ورفع بَعْض المَوانع، وینقطع استمراره، امّا بحُصول الشّیٔ بالفعل، وامّا بطریان بَعْض الموانع.

الفريدةُ الثالثة
فى
القِدَم والحدوث

غُرَرٌ فِى تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

* **إذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُن بَعْدَ الْعَدَم**، لا المقابل ولا المجامع، * **أوْ بعد غَيْرِه**: ترديد فى العبارة؛ يعنى ان شئت، عرّف بهذا، وإن شئت، عرّف بذاك. وقد عرّف العقلاء بكلّ واحد، والمآل واحد، اذ المراد بالغير اعمّ من العلة والعدم. **فَهْوَ**، أى عدم الكون المذكور، **مُسَمّىً بِالْقِدَمْ**. فيه اشارة الى انّ التعريف شرح الإسم. * **وَادْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ**، أى من القدم ــ متعلّق بقولنا: **بِالْخِلاف**، اى ادر الحدوث بخلاف القدم. يعنى انّه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا فى ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف اكثرها بقولنا: * **صِفْ كلّا** من القدم والحدوث **بِالْحَقِيقِىِّ وَبِالإضافِى**. امّا الحقيقى منهما، فظهر. وامّا القدم الاضافى، فهو كون مامضىٰ من زمان وجود شيء اكثر ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر، والحدوث الاضافى كونه اقل. * **وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذّاتِى**، وتعريف **ذا** * **قَبْلِيَّةُ لَيْسِيَّةِ الذّاتِ خُذا** ــ مؤكّد بالنّون الخفيفة ــ * **أوْ عَبِّرَنْ**، بدل ليسيّة الذّات، **بِالْعَدَمِ الْمُجامِعِ**، يعنى الحدوث الذّاتى مسبوقيّة وجود الشّيء بالليسيّة الذّاتيّة، أو المسبوقيّة بالعدم المجامع. وهما الامكان الذى هو لازم للمهيّة، أعنى لا اقتضاء الوُجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون ليس. وله من علّته ان يكون أيْس»؛ * **كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ واقِعِ**، أى العدم المقابل الّذى يقال له العدم الزّمانى، * **مُنْصَرِمٍ**، أى منقطع، **يُنْعَتُ** ــ خبر «يكون» ــ **بِالزَّمانِى**، أى يستحقّ هذا الوصف، * **كَالطّبْعِ**، أى كحدوث الطبع **ذِى التّجْدِيد فى كُلّ آنٍ** بمقتضى الحركة الجوهريّة.

حدوث * **دَهْرِىٌّ** ــ **أبْدا**، أى أبداه **سَيِّدُ الأفاضِلِ**، وهو السيد المحقّق الدّاماد البارع فى الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلّم الثالث ــ قدّس الله نفسه وروّح رمسه ــ. فهو يقول بحدوث

العالم حدوثاً دهرياً. وقد بسط القول فيه بما لامزيد عليه ــ * **كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ** على وجود الشئ * **بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ**، أى للعدم، **فَكِّيَّةٍ**. * **لَكِنَّ** مقابلة العدم وسبقه الانفكاكى **فِى السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّة**، بخلافهما فى الحدوث الزمانى، فانهما فى السلسلة العرضية. ۳

ولنمهد لبيان ذلك ثلاث مقدمات: الاُولىٰ انّ كلّ موجود، فلوجوده وعاء أو ما يجرى مجراه. فوعاء السيالات، كالحركات والمتحركات، هوالزمان، سواء كان بنفسه أو باطرافه، من الآنات المفروضة التى هى أوعية الآنيات كالوصولات الى حدود المسافات. وماكان بنفسه اعمّ من ان يكون على وجه الانطباق، كالقطعيات من الحركات، اولاعلى وجه الانطباق، كالتوسطيات منها. وما يجرى مجرى الوعاء للمفارقات النورية هوالدهر. وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها. ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد. ومايجرى مجرى الوعاء للحق وصفاته وأسمائه، هوالسرمد. ۶ ۹

الثانية انّ للوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية. امّا الطولية فبعد مبدئها، وهو مبدء المبادى وغاية الغايات، اللاهوت والجبروت و الملكوت والناسوت. وامّا العرضية، فأعنى بها هنا عالم الاجسام الطبيعية. ۱۲

الثالثة انّ العدم فى احكامه تابع للوجود، مثل وحدته و كثرته وثباته وسيلانه ووعائه. فمنه زمانىّ ومنه دهرىّ ومنه سرمدىّ. وانّ راسم الاعدام فى الأذهان فقد كلّ مرتبة من الوجود للأخرىٰ فى الموجودات العرضية، وفقد كلّ وجوددان للوجود العالى فى الموجودات الطولية. ۵

فاذا تمهد هذه، نقول: قول السيد ـ قدس سره ـ العالم حادث دهرىّ، معناه انّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى، لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاؤه الدهر، سبقاً دهرياً. فكما انّ كلّ حدّ من هذه السلسلة العرضية وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها وأُخرىٰ منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطولية عدم او راسم عدم فى تلك المرتبة لاخرىٰ منها. فكما انّ العدم هنا واقعىّ، فكذلك ۸ ۱

العدم هناك ، لانّ الوجودات واقعيّة ، وفى مرتبة كلّ عدم للآخر ، بل كلّ عدم للآخر ، وكلّ وعاء لوُجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه . وكما ان مقادير الحركات الدّوريّة هنا أزمنة ، كذلك مدّ سير نيّر النور الحقيقى فى قوسى النزول والصّعود ، من مدار فلك وجودات تلك العوالم ، ايّام ربوبيّة ؛ كما قال تعالى : « وذكّرهم بايّام الله » .

والحاصل انّ العالم ، عنده ، مسبوق الوجود بالعدم الواقعىّ الدهرى ، لا الزّمانى المَوهُوم ، كما يقول المتكلّم ، ولا العدم المجامع الّتى فى مرتبة المهيّة فقط ، كما ينسب الى بعض الفلاسفه .

* **وَالْحادِثُ الإسْمى الّذِى** هو **مُصْطَلَحِى** ، أى مما اصطلحت انا عليه ، * **أنْ رَسْمٌ اسْمٌ جَا** ــ بالقصر للضّرورة ــ **حَدِيثٌ** ، أى جديد ، اذ « كان الله ولم يكن معه شىء » ، ولا اسم ولا رَسم ولا صفة ولا تعيّن ، فحدّث وجدّد ، من المَرتبة الأحديّة ، الأسماء والرُّسوم . و كما انّ كلّما جاء من اسم ورَسم ، حديث لم يكن فكان ، كذلك مَطْموس **مُنْمَحِى** عند مصير الكلّ الى الملك الديّان ؛ كما قال سيّد الأولياء على : « كمال الاخلاص نفى الصّفات عنه » .

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهى : « إن هى الّا أسماء سمّيتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها مِن سُلطان » ، ومن كلام اميرالمؤمنين وسيّد الموحّدين على عليه السلام : « تَوحيده تميزه عَن خلقه ، وحكم التميز بَينونة صفة ، لا بَينونة عزلة » ؛ كماقلنا : * **تَبَايُنُ الْوَصْفِىّ ، لاَ التَّباين الْعَزلى أثَر** ، أى روى * **مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأبينَا لِلْبَشَر** ، أى ممّن عقله فى التاصّل والكليّة بالنّسبة الى العقول فى الفرعيّة والجزئية ، كابينا آدم بالنسبة الى الأجساد البشريّة . فهو ، صلوات الله عليه ، أبُو العقول والأرواح ، كما انّ آدم عليه السلام ابو الأجساد والأشباح . ونعم ماقيل :

وانّى ، وان كنت ابن آدم صورةً فلى فيه معنىً شاهدٌ بابوّتى

* **فَالْحقّ قَدْ كَانَ وَلاكَوْنَ لِشَئ * كَمَا سيُطْوى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طى** تقرير وتثبيت للمقام ، واشارة الى انّ البَداية والنّهاية واحد ، والى انّ الطىّ باسمه

القاهر، كما انّ النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقةالعرفاء.

٣ *فَذِى – اسم الاشارة – **الحُدوثات الّتى مرّتْ جُمَع** – تاكيد ﻟ«ذى» – *لِما سِوَى ذِى، أى صاحب، **الأمْرِ**، أى عالم المجرّدات **والخلق**، أى عالم الأجسام والجسمانيّات، **تقَع**، أى المجموع للمجموع. فلاينافى أن يكون للبعض، وهوعالم الخلق، مجموع تلك الحُدوثات، حتّى الزّمانىّ الذى ماوصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه، ٦ بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى.

بيانه انّا سنُبرهِن على اثبات الحركة الجَوهريّة، وانّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جَوهراً، وأعراضها تابعة لها فى التجدّد وقابلها، متّحدة ٩ معها فى التّحصل اتّحاد الجنس مع الفَصل، سيّال بسيلانها. فالتغير لاينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها ايضاً. والشئ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه مَحفُوفٌ بالعدمَين، سابق ولاحق، وهما سيّالان زمانيّان، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين ١٢ به، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مَسبوق الوجود بالعدم الزّمانى. وهكذا فى اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا فيما يلى ذلك الحدّ من الطّرفين، وما يلى مايليه. ففى كلّ حدّ من حُدود الطبائع السيّالة ١٥ لاصحّة لسَلب المَسبوقيّة بالعدم الزّمانى. وكذا فى الكلّ المجموعى، اذ لاوجود له سوى وُجُود الأجزاء، ولاسيّما فى الممتدّات القارّة والغَير القارّة، المتوافقة الأجزاءِ، والموافقة للكل فى الحدّ والإسم. فحكمه حكمها. وكذا فى الكلّى الطبيعى منها، اذلاوجود له سوى ١٨ وجود الأشخاص. ولذا قلنا: ***جُزئيّةٌ وكُلّيّةٌ**. ويمكن أن يقرء كلّ واحد منهما مضافاً الى الضمير، على ان يكون بدل تفصيل ممّا سوى، **جُزءٌ وكُلّ**.

٢١ ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التّبدل الذّاتى، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نَوعيّة ذواتاً متخالفة، قلنا: * **وكانَ حِفظُ كُلِّ نوْعٍ**، سيّال بالذّات والصّفات، **بِالْمُثُل** النّوريّة، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصىّ انسانىّ ووحدته وثباته،

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنّفُوس النّاطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لمّا اتّصل كلّ منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثّابت على حالة واحدة الّذى هو كروح وهذا ٣ كجسده، أو كمعنى وهذا كصُورته وعبارته، أو كأصل غَير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»، لاجرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق.

غُرَرٌ فِی ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِی مُرَجِّح حُدُوْث الْعَالَم فِیْمَا لَا یَزَالُ

* **مُرَجّحُ الْحُدُوثِ**، أی حدوث العالم، ومخصّصه بوقت مخصوص، **ذَاتُ الوَقْتِ** ونفسه، **اذْ * لاوقْتَ قَبْلَه. وذا القول الْكَعْبِیّ** من المتكلمین **اتّخَذ** وارتضاه. ٣
وفیه انّا ننقل الكلام الی نفس الوقت: لم وقع فیما لایزال، وعلّته فیما لم یزل؟.

* **وقِیْلَ** — القائل هوالمعتزلی — انّ المرجح **عِلْمُ رَبّنَا** تعالی وتقدّس **بِالأصْلَح**،
أی بانّ الأصلح بحال العالم ایقاعه فیما لایزال. وفیه انّه: ایّة مصلحة فی امساك الفَیْض ٦
والجود عنه بمالانهایة له؟

* **والأشْعَریُّ النّافِ** — مبتدأ وخبر — **لِلْمُرَجِّح**، لقوله بجواز تخلّف المعلول
عن العلّة التامّة، بل لاعلّیة ومعلولیّة عنده، وترتّب المعالیل علی العلّات بمحض جری ٩
العادة. وبشاعة هذا القول ممّا لایحتاج الی البیان.

* **وعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذاتِیٌّ**، اذ قد عرفت انّ الحدوث والتجدّد طبیعیّ وذاتیّ
للعالم الطبیعی، **ولا * شَیْءَ مِنَ الذّاتِیّ جَاْعُعَلّلا** فلامخصص للحدوث. ١٢

غُرَرٌ فِى أَقْسَام السَّبْقِ وَهِىَ ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابلاه أيضاً بحسب انقسامه بلاتفاوت. ولذا لم نتعرض لهما. ولمّا كان
٣ التّقدّم والتّأخّر مأخوذَين فى مفهوم القدم والحُدوث، وهما على انحاءٍ، أردفنا
مبحثه بمبحثه.

* **السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ**. وهذا من أقسام السبق. هوالسّبق الانفكاكى
٦ فى الوجود، سواء كان السّابق واللّاحق غير مجتمعين بالذّات، كالأزمنة، أو بالعرض
كالزّمانيّات.

* **ومِنهُ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ**، أى بالتّرتيب.

٩ **ثُمّ** منه السّبق **بِالشّرَف**، كتقدّم الفاضل على المفضول.

* **ومنه السَّبْقُ بِالطّبْعِ**، وهو تقدّم العلّة النّاقصة على المعلول.

ومنه السّبق **بِالْعِلّيّةِ**، وهو تقدّم العلّة التّامّة على المعلول. وهى لاتنفكّ عن
١٢ المعلول. ولكن العقل يحكم بأنّ الوُجود حاصلٌ للمعلول من العلّة، ولاعكس. فيقول:
تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، بتخلّل الفاء.

* **ثُمّ** منه السّبق **الّذى يُقَالُ لَهُ** السّبقُ **بِالْمَهِيّة** والسّبق بالتّجوهر، وهو
١٥ تقدّم علل القوام على المَعلول فى نفس شيئيّة المهيّة وجَوهرالذّات، كتقدّم الجنس
والفَصل على النّوع، والمهيّة على لازمها، والمهيّة على الوُجود عند بعض.

* **والسَّبْقُ بِالذّاتِ هُوَ اللّذّ كَانَ عَمّ**، أى لَيْس قسماً على حدة من السّبق،
١٨ بل هو القدرالمشترك الذى * **بِذى الثّلثَة الأخِيرة**، أعنى ما بالطبع وبالعلّية وبالمهيّة
انْقَسَم، فى المشهور.

ثمّ من السّبق قسم آخر، وهو انّه * **بِالذّاتِ إنْ شَىءٌ بَدا وبِالْعَرَض** *
٢١ **لِاثْنَيْنِ** على سبيل التوزيع، أى، انْ ظهر حكم لواحد من شيئين بالذّات ولآخرمنهما

بالعرض، کالحرکة بالنّسبة الی السّفینة وجالسها، فحینئذٍ **سَبْقٌ بِالْحَقِیقَةِ انْتَهَضْ.** وهذا المسمّی بالسّبق بالحقیقة قد زاده صدر المتألهین - قدّس سرّه - . وهُو غیر جمیع الأقسام، اذ فی الکلّ، کلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصف بالملاك بالحقیقة، ولا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر، وفیه قد اعتبر أن یکون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً، من باب الوّصف بحال المتعلّق، ویکون السّلب صحیحاً، کسَبْقِ الوجود علی المهیّة، علی المذهب المنصور. فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقیقة، وللمهیّة بالمجاز وبالعرض.

* **والسَّبْق** حال کونه **فَکّیاً**، کالزّمانی، ولکن انفکاکه **یَجِی طُولِیّا**، لا عرضیّا، کمامرّ، * **سُمِّی دهْرِیّاً وسَرمَدیّا.** هذا قسم آخر من السّبق، قد زاده السیّد المحقق الدّاماد - قدّس سرّه - وهو غیر السّوابق، اذ فی الکلّ غیر الزّمانی، المتقدّم والمتأخّر مجتمعان فی الوجود، أو غیر آبیین عن الاجتماع، وفیه اعتبر الانفکاك، لا علی وجه معتبر فی الزّمانی. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهیجی - رحمه الله علیه - فیه مقدوحٌ، بشرط الرّجُوع الی ماذکرته فی بیان الحدوث الدّهری.

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الأَقْسَام

* وَلا اجْتِمَاعَ فِى السَّبْقِ الزَّمَانِىِّ بنحو الامتداد السّيلانى وَمَا أى سَبْقٍ * بِرُتْبَةٍ ، طَبْعاً ، وهوالسّبق بالرّتبة العقليّة ، وَوَضْعاً ، وهوالسّبق بالرّتبة الحسّيّة ، قُسِّمَا * وَأَوَّلٌ ، أى ما بالتّرتيب الطبيعى ، كَالْجِسْمِ وَالْحَيْوانِ ، وهكذا فى الأنواع والأجناس المترتبة من ايّة مقولة كانت . * وَالثّانِ ، أى مابالترتيب الوّضعى كَالتَّرْتِيبِ فِى الْمَكَانِ ، كتقدّم الامام على المأموم. * وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ * كَاثْنَيْنِ ، أى كما فى اثنين، وَالْوَاحِدِ مِنْهُ أى من الإثنين اعْتَبِرْ — بصيغة الأمر . وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السّبق هنا. فان اعتبرالوجود فى الواحد والأثنين، وانّ الواحد علّة ناقصة بوجوده لوجود الإثنين ، فالسّبق بالطّبع. وان اعتبر نفس شيئيّة مفهومها والتيام هذا المفهوم المركّب من هذا المفهوم البسيط ، فالسّبق بالتجوهر.

غُرَرٌ فِى تَعْيِينِ مَافِيهِ التَّقَدُّمُ فِى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

وهوالمسمّى عندهم بالملاك. وهومشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء للمتقدّم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء الّا وهوحاصل للمتقدّم. ٣

* **مِلاكُهُ**، أى ملاك السّبق، هوالانتساب الى **الزّمَانِ فِى** السّبق **الزّمَانِى**، سواء كان فى نفس الزّمان، أو فى الشّيء الزّمانى. * **وَ** الانتساب الى **الْمَبْدءِ الْمَحْدُود خُذْ** ملاكاً **لِثانِى**، أى السّبق بالرتبة، كصدرالمجلس فى السّبق بالرّتبة الحسية، أو كالشّخص أو الجنس العالى فى السّبق بالرتبة العقليّة. * **فِى** السّبق **الشّرفِى**، الملاك هو **الْفَضْلُ** والمزيّة. **وفِى** السّبق **الطّبِيعى**، الملاك * **وُجُودٌ**. والملاك هو **الوُجُوبُ فِى** السّبق **الْعِلّى** * **فِىسادِسٍ**، وهوالسّبق بالتجوهر، **تَقَرّرَ الشّيء** وقوامه **مِزا** للملاك — مؤكّد بالنّون الخفيفة — * **فِى السّابعِ**، وهوالسّبق بالحقيقة، الملاك هو **الْكَوْنُ وَلَوْ تَجَوّزاً**، أى مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر بهذا النحو. * **فِى الثّامِنِ**، وهوالسّبق الدّهرى والسّرمدى، الملاك هو **الْكَوْنُ بِمَتْنِ الواقِعِ** وحاق الأعيان * **وفِى وِعَاءِ الدّهْرِ** — الاضافة بيانيّة — **لِلْبَدائِعِ**، أى وعاء الدّهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الاُولى أعنى «متن الواقع» فانّه يشمل السّرمدى. ١٥

قال السّيّد ـ قدّس سرّه ـ فى القبسات: «واذ تبيّن انّ الوُجود الاصيل فى متن الأعيان عين مهيّة البارى الحقّ ونفس حقيقته، فالمرتبة العقليّة وحاق الوجود العينى هناك واحد، وموجوديّته سبحانه فى حاق كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان، هى بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجوديّة المتأصّلة فى حاقّ الأعيان ومتن الخارج فى العالم الرّبوبى، بمنزلة مرتبة ذات الانسان ومهيّة العقل مثلاً، من حيث هى فى عالم الامكان. فاذن تأخّر العالم عن المرتبة العقليّة لذاته الحقّة، جلّ سلطانه، ٢١

تأخّرا بالمعلوليّة ، هو بعينه التأخّر الانفكاكى عنه سبُحانه ، بحسب وجوده سبحانه فى حاقّ الأعيان » .

٣ ثمّ قال: « وليس يصحّ أن يقاس ماهُنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذّات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة فى الوُجود بحسب متن الأعيان كما تموربه الالسن مَوراً ، وتفور به الافواه فوراً ، لما قد دريت انّ المرتبة العقليّة لذات الشّمس

٦ بماهى هى ليست بعينها هى الوجود فى متن الأعيان ، كما هو سبيل الأمر فى العالم الرّبوبى . وكذلك الأمر فى حركة اليدوحركة المفتاح ، مثلاً . فاخفض جناح عقلك للحق ولا تكوننّ من الجاهلين » انتهى.

الفريدة الرّابعة
فى
الفعل والقوّة

غُرَرٌ فِی أَقْسَامِهِمَا

* **عَلَى صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ**، نذكر بعضها الّذی هو اكثر تداولاً بينهم.

٣ * **مِنْهَا الصنف الّذی هو مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَت**، كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة. * **كَذَا** منها الصّنف **الّذی يُقَابِلُ الضَّعْفَ**، كما يقال: الواجب تعالىٰ فوق مالايتناهى قوّةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيّات الاستعداديّة القوّة واللّاقوّة، وَ كذا منها مَا أی صنف،

٦ * **يَكُونُ مَبْدَءَ التَّغَيُّرِ** فی شیء آخر، من حيث هو آخر، **اعْلَمَا**. وبهذا المعنى تطلق على مبادی الآثار، كقوى النّفس وغيرها.

* **وَقُوَّةٌ إمّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً** * **لِشَیءٍ** واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً

٩ واحداً، هو الحركة الوضعيّة؛ **أو أشْيَاء** محدودة، كالقوّة الانفعالية فی الحيوان، أو غير متناهية كقوّة الهيولى الاُولى؛ **وَ إمّا فَاعِلَةً** لشیء واحد أو اشياء متناهية، كالقوّة الفاعلة فی الفلك والحيوان، أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على

١٢ كُلّ شیء.

نريد ان نقسم القوّة الفاعلة بانّها امّا مبدء أفعال، وامّا مبدء فعل واحد؛ والاوّل امّا مع الشعور او عديمه؛ والثّانی ايضاً امّا مع الشّعور أو عديمه. ثم العديم من الثّانی

١٥ امّا متقوّم بالمحلّ، أو مقوّم له؛ والمقوّم امّا فی البسيط، أو فی المركّب. فقلنا: * **فَمَبْدَءُ الأفعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ** — حال من «الأفعال» — * **عَدِيمَ دَرْكٍ** — حال من المبتدا — **قُوَّةٌ** — خبر المبتدا — **لِمَا نَبَتْ**، أی نباتيّة. * **وَمَعَ** كون مبدء الأفعال ذا **شُعُورٍ**

١٨ فتلك القوّة **قُدرَةُ الْحَيْوانِ سِمْ**؛ * **بِصِحَّةِ الْفِعْلِ** وَصحّة **تَرْكِهِ رُسِم** القدرة. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى انّ هذا الرّسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشّيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافا للمتكلمين.

٢١ * **وَمبْدَءُ** الفعل **الْوَاحِدِ إنْ لَمْ يَعْدِ مَا** — مؤكد بالنّون الخفيفة، كقوله: «يحسبه

الجاهل مالم يعلما» — * **بِفِعْلِهِ**، متعلّق بقولنا: **الشّعور، ذا نَفْسُ السَّمَا**، فانّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة. * **إنْ يَعْدِمِ** مبدء الواحد **الدّرْكَ وقَوَّمِ الْمَحَلّ**، فهو * **طَبِيعَةٌ، إنْ فِي** المحل **الْبَسِيطِ**، كالماء **قَدْ حَصَلْ. • وَ** ذلكَ المبدء المقوّم **صُورَةٌ نَوْعِيّةٌ إذا انْفَرَضَ * مُرَكّباً**، أى فى مركّب، أوفرض المحلّ مُركّباً. **وَدُونَ تَقْوِيمٍ** من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقوّماً به، فهو **عَرَض**. فالحرارة، مثلاً، من حيث انّها مبدء التّسخّن فى آخر، قوّة. * **فَتِلْكَ** المبادى المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلّق، **مَعَ** مبادى **مُفَارِقِي الْمَوَاد** كلّية، * **كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَءِ الْمَبَادى** تعالى شأنه.

ولمّا ذكرنا انّ صحّة الصّدور واللّاصدور تفسير لقدرة الحيوان، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر فى القدرة مطلقا، حتى يشمل قدرة الواجب بالذّات الّذى هو واجب الوجود من جميع الجهات. فقلنا: * **لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوّةً فِعْلِيّة**، أى القوة المؤثّرة، * **إنْ قَارَنَت** القوّة **بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيّةِ**. فالمعتبر فى القدرة مطلقا اصدار الفعل عن علم ومشيّة، كما قال الحكماء: «القادر هوالّذى، ان شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل». وامّا الصحّة والامكان وانفكاك الفعل، فغير معتبرين فيها.

* **لِلْقُدرةِ السّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ. وَقَدْ * قِيلَ**، القائل هو الأشعرى، لها **مَعِيّةٌ** بالفعل. **وَلَيْسَ** هذا هوالقول **الْمُعْتَمَد** عليه، لتكليف الكافر، ولزوم احد المحالين: امّا قدم العالم، وامّا حدوث قدرة الله تعالى، وغير ذلك.

* **لِلْقُوّةِ** الّتى هى مقابلة للفعل **السّبْقُ زَمَانِيّاً** على الفعل. و بالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتّعاقب والتّناوب **كَمَا * فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً** — صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا: **تَقَدّمَا**، أى تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاءِ التقدّم من الذّاتى والزّمانى والشرفى وغيرها.

الفريدة الخامسة

فى

المهية والوحقها

غُرَرٌ فى تَعْرِيْفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

* **مَاقِيْلَ**، أى حمل على الشيء ، فالشيء معلوم من سياق المقام ، **فِى جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةَ** * **مَهِيَّةٌ** للشيء . وقد احترزنا بـ« ما الحقيقة » عن « ما الشّارحة » فانّ ما يقال فى جوابها ليس مهيّة ، بل هوشرح الاسم . وبالفارسيّة : ماهيّت پاسخ پرسش از گوهرشيء است ، وشرح اسم پاسخ پرسش نخستين است .

والمطالب ستّة . وبعضهم ، وإن زادوا عليها ، لكن اسّاهى مطلبا ، «ما» الشّارحة والحقيقيّة ، ومطلبا « هل » البسيطة والمركبة ، ومطلبا « لم » الثبوت والاثبات ، وفى منظومتى فى المنطق الّتى فى نيّتى اتمامها ، ان ساعدنى التّوفيق ، ذكرت المطالب بقولى : (نظم) .

اسّ المطالب ثلثة علم	مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»
فما هو الشّارح والحقيقى	و ذو اشتباك مع «هل» انيق
و «هل» بسيطاً و مركّباً ثبت	لمّيةً ثبوتاً اثباتاً حوت
اليه آلت ما فريق اثبتا	مطلب «اىّ» «اين» «كيف» «كم» «متى»
وفى كثير كان «ماهو» «لم هو»	كما يكون «ماهو» « هل هو » انتبهوا
والانخساف الاوّل يناسب	و فى وجودى اتّحد المطالب

والمهيّة مشتقّة ء« ماهو » ، والياء للنّسبة .

وَالذّاتُ وَالْحَقِيقَةَ، أى كلّ واحد منها، * **قِيلَتْ عَلَيْهَا** ، أى على المهيّة، **مَعَ وُجُودٍ خَارِجى**. فلايقال ذات العنقاء وحقيقتها، بل مهيّتها . فان المهيّة اعمّ منها . لكن ربّما لايراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى .

* **وكُلُّهَا الْمَعْقُول ثَانِياً يَجى** ، اذ معلوم انّه ليس فى السّواد أمر يحاذى كونه مهيّة مطلقة ، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتين ، وراء المهيّة الخاصّة أعنى اللّون القابض لنور البصر .

* **وَلَيْسَتْ**، أی المهيّة، **إلّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَهْ** – الهاء للسكت، كقوله تعالى: «وما أدريك ماهيه» – أی ليست كلّ مهيّة من حيث نفسها الّا نفسها، لاموجودة ولامعدومة، ولاواحدة ولاكثيرة، ولاكلّية ولاجزئيّة، ولاغيرها. فكما انّ الوجود والعدم ليس احدهما عين الآخر ولاجزئه، بل الوجود وُجودٌ والعدم عدم، كذلك كلّ واحد منها بالنّسبة الى السّواد، مثلاً.

* **مَرْتَبَةً** – مفعول فيه لمشتق بعده – **نَقَائِضُ مُنْتَفِيَةْ**. وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لانّ معناه انّ كلّ واحد منها ليس عيناً للمهيّة ولاجزء منها، وان لم يخل عن احدهما فی الواقع، على ان نقيض الكتابة فی المرتبة عدم الكتابة فی المرتبة، على ان يكون الظرف قيداً للمنفى لاللنفى، كما قلنا: * **وَالْكَوْنُ**، أی كون شیء، **فِي تِلْكَ** المرتبة **انْتِفَا الْمُقَيَّدِ** – بالاضافة – * **نَقِيضُهُ**، لان نقيض كلّ شیٔ رفعه، **دُونَ انْتِفا مُقَيَّدٍ** – بالتّوصيف – فاذا كذب ثبوت الصّفة فی تلك المرتبة، صدق سلب الصّفة الّتی فی تلك المرتبة، لانّه نقيضه، وان كذب ايضاً سلب الصفة الّذی فی تلك المرتبة اذ ليس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا نقيضين.

* **وَقَدِّمَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةْ**، فقل: «ليس الانسان، من حيث هو انسان، بكاتب ولا لاكاتب، وبواحد ولا لاواحد» وهكذا؛ لا أن يقال: «الانسان، من حيث هو، ليس بكذا وكذا»، * **حَتَّى يَعُمَّ** السّلب، لأجل التقديم، **عَارِضَ الْمَهِيَّةْ** نفسها، ولايختصّ بعارض وُجودها. بيان ذلك انّ للمهيّة، بالقياس الىٰ عوارضها، حالتين: احديهما عدم الاتّصاف بها ولابنقائضها، حين اخذ المهيّة من حيث هی، كما فی العوارض التی تعرضها بشرط الوجُود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والاخرىٰ الاتّصاف بها، حين ما اخذت كذلك، كما فی العوارض الّتی تلحقها مع الوُجود، لابشرط الوجُود، كالوجُود، والوحدة، والامكان، ونحوها. فالمهيّة، بالقياس الى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين فی مرتبة من نفس الأمر، وهی مرتبة ذاتها، وامّا بالقياس الى عوارض نفسها، فانّها، وان لم تخل عن احد الطرفين، لكن ليست حيثيّة نفسها حيثيّة

ذلكَ العارض. فالتّقديم الّذى شرطوه انّما هو بالقياس الى عارض المهيّة نفسها، اذالخلوّ عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو لَيس بموجود»، ٣ يصير الحيثيّة جزء الموضوع، لامن تتمة المحمول، فلايتوجه النفى الى الوجود بنحو خاص، أى وجود يكون عيناً أوجزءاً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم ان يكون الانسان، من حيث هو، أى نَفسه، خالياً عن الوجُود مطلقا، ونَفسه نَفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت ٦ بالعكس. * **فَانْفِ بِهِ**، أى بالتقديم او بالسّلب، **الْوُجُودَ ذا التَّقْيِيد**، أى لَيس الانسان، فى مرتبة ذاته مَوجوداً من حيث هو، بأن يكون عَيناً أو جزء له، **لا** * **مُطْلَقَهُ**، أى مطلق الوجود، ولَو بنحو الاتّصاف من قبل الغَير. **وَاتَّخِذَنْهُ** — مؤكّدٌ بالنّون ٩ الخفيفة — **مِثْلاً**. فاجره فى الوحدة فقدّم السّلب وانف الوحدة الّتى من حَيث نَفس المهيّة لامطلقها، وهكذا. وقَد يقال فى فائدة تقديم السّلب غير ذلك. وما ذكرنا أولى.
* **والسَّلْبَ** فى قَولك: «المهيّة لَيْسَت مِن حَيث هى كذا»، **خُذْهُ سَالِباً** ١٢ **مُحَصَّلاً** لاموجباً عدوليّا، حتّى يقتضى وجُود المَوضوع، اذ فى ملاحظة المهيّة من حيث هى لاوُجود بعد. * **وَلا اقْتِضَا** شىء شيئاً **لَيْسَ اقْتِضا مَا قَابَلا**، أى مقابله، حتّى يتوهّم انّ المهيّة، اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها مَوجودة، فهى فيها معدومة، واذا لم ١٥ تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

غُرَرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّة

التى لايخلو عنها مهيّة من المهيّات ، بل تجرى فى الوجود ، عند أهل الذّوق. وقد
اقتفينا نحن اثرهم فى كثير من المواضع. فالمهيّة * **مَخْلُوطَةٌ** و **مُطْلَقَةٌ** و **مُجَرَّدَةٌ** * ٣
عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا ، أى على المهيّة ؛ **مُورَدَةٌ** * **مِنْ** — بيان للاعتبارات —
لابِشَرْطٍ ، ناظر الى المُطلقة ، **وكَذا بِشَرْطِ شَيْءٍ** ، ناظر الى المخلوطة، * **ومَعْنِيّ**
بِشَرْطِ لا ، ناظر الى المجرّدة ، **اسْتَمِعْ إلَيّ**. * **فَأَوَّلٌ** ، أى اول معنيي بشرط لا ، ٦
حَذْفُ جَمِيعِ مَاعَدَا ، حتّى الوجُود خارجاً أو ذهناً. وهذا هوالمستعمل فى مباحث
المهيّة ، مقابلا للمـُطلقة والمَخلوطة. وحَيث اعتبر تجرّده عَن جميع ماعداه ، فلاوجُود
للمهيّة المجردة فى الذّهن فضلا عن الخارج ، فان قلت: فكيف تكون من الاعتبارات ٩
الذهنيّة ؟ قلتُ: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق ، وتقسيم المَوجود الى الثّابت فى الذّهن
واللّاثابت فيه. وقَد مرّ دفعها ؛ فتذكر. * **وَالثّانِ** من معنيي بشرط لا أن تؤخذ المهيّة
وحدها بحَيث ، لَوقارنها شيء ، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها ، بل من حيث هو أمر ١٢
زائد عليها ، وقَد حصَل منهما مجموع لايصدق هى عليه بهذا الاعتبار ، **كَالْحَيْوانِ** ،
مأخوذاً مادة **وجُزء قَدْبدا**.

كما قال الشيخ : انّ المهيّة قَد يؤخذ بشرط لاشيء ، بان يتصوّر معناها بشرط ١٥
ان يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ مايقارنه زائداً عليه، فيكون جُزء لذلك
المجموع ، مادّة له ، متقدّماً عليه فى الوجُودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط
الحَمل ، وهوالاتّحاد فى الوجود. وقد تؤخذ لابشرط ، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه ١٨
وحده و كَونه لاوَحده ، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده.
والمهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غَير متحصّلة بنَفسها فى الواقع ، بل يكون أمراً محتملاً
للمقوليّة على أشياء مختلفة المهيّات. وانّما يتحصّل بما ينضاف اليها ، فيتخصّص به ، ويصير ٢١

بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً، والمنضاف اليه الّذى قوّمه وجعله احد تلك الاشياء فصلاً. وقد تكون متحصّلة فى ذاتها، غير متحصّلة باعتبار انضياف امور اليها.

٣ * **وَلابِشَرط** أيضاً **كَانَ لاثنَين نُمى * مِنْ** - بيان لهما - **اوّلِ قِسْمٍ**، وهو المقيّد باللّابشرطيّة **ومن ثانٍ مَقْسَمٍ** للأوّل وللآخرين، وهو غير مقيّد بشىء، ولو باللّابشرطيّة، فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيّد. * **وَهُوَ**، أى الثّانى،

٦ **بِكُلّى طَبيعىّ وُصِف**، لا الأوّل، وإن وقع فى بعض العبارات، لانّه أمر عقلىّ، لا وجود له فى الخارج. * **وكَونُهُ**، أى وجوده، **مِنْ كَونِ**، أى وجود، **قِسْمَيهِ**، أعنى المهيّة بشرط شىء والمهيّة بشرط لا بالمَعنى الثانى، فانّه المادة، والمادّة، وخصوصاً الثّانية،

٩ موجودة، **كُشِفَ**. وكيف يكون قسم الشىء موجوداً ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهو الاتّحاد فى الوجود؟ وهذا النّحو من الاستدلال على وجود الطبيعى أولى وأخف مؤنة ممّا هو المشهور من انّه جزء

١٢ للشخص، والشخص موجود، وجزء الموجود موجود، كما لايخفى على الفطن العارف بالحقائق.

ولمّا ذكرنا انّ الطبيعى موجود، وهو المهيّة وهى موجودة بالعرض، والوجود

١٥ واسطة فى العروض، بالنسبة اليها لا واسطة فى الثبوت اردنا أن نبين أنّ الطبيعىّ موجود بالعرض.
* **وَشَخصُهُ واسِطَةُ العُروضِ لَهُ**، فى باب اتّصافه بالوجود، فانّ التشخّص هو الوجود فى الحقيقة. وقد علمت انّ التّحقق للوجود أوّلاً وبالذّات، وللمهيّة ثانياً وبالعرض.

١٨ ولمّا ذكرنا أنّ الشخص واسطة فى العروض، وهى أن يكون مناط لاتّصاف ذى الواسطة بشىء بالعرض، واتّصاف نفسها به بالذّات، وكانت على أنحاء، وفى بعضها صحّة السّلب ظاهرة، كما فى حركة السّفينة وحركة جالسها، وفى بعضها خفيّة، كما فى أبيضيّة

٢١ الجسم وأبيضيّة البياض، وفى بعضها أخفى، * **كَالجِنسِ**، فى باب التحصّل، **حَيثُ** - تعليلى - **الفَصلُ جَا**، ذلك الفصل، **مُحَصِّلَه**، أى محصلاً لذلك الجنس، حيث ان لامرتبة له فى التّحقق يكون فيه خالياً عن تحقق الفصل، لفناء كلّ جنس فى فصله،

ولاسيّما فى البسائط، وكلّ مبهم فى معيّنه، اشرنا الى أنّ الوساطة فى العروض فى الطبيعى وشخصه، والمهيّة و وجودها من هذا القبيل. فصحّة سلب التحقّق والتحصّل هنا بالنّظر الدقيق البرهانى، بل باعانة من الذّوق العرفانى. وامّا بعد التنزّل، فالتّحقق لذى الواسطة هنا حقيقى، وصحّة السّلب منتفية، لانّ فناء المهيّة فى الوُجود أشدّ من فناء الجنس فى فصله، فتحقّقها به أشدّ من تحقّقه به. ٣

* **ذُوالْكَوْنِ**، أى ذوالوجود **ذاتُ مالَهُ الْكُلّيّة * ذِهْناً فَحَسْبُ، وَهِيَ**، أى الذّات، **الْمهِيّة**. يعنى المحكوم بالوجود ذات الكلّى الطبيعى ونفس الطبيعة الّتى عرضها الكلّية فى الذّهن. ومعلوم أنّ الكلّى الطّبيعى نفس المعروض. والمهيّة الّتى هى لاكلّية ولاجزئيّة. ٦ ٩

* **إنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِه**، أى ان تسمع الطبيعى انّه جزء فرد، مثل مايقال: الكلّى جزء الفرد الموجود، **التَّعَمُّلُ * يُعْنى**، أى يقصد منه الجزء التعمّلى، لاالخارجى. **وَإلّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ**، لانّه، إذا كان جزءً خارجيّاً، كان له وجود، وللتشخص وجود. ثمّ إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشىء مالم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام اليه، والطبيعى جزء منه، كما هوالمفروض، فكان شخصاً، وهكذا. ١٢

* **لَيْسَ الطّبيعِيُّ مَعَ الأفْرادِ * كَالأبِ** الواحد مع اولاد متعدّدة، كما زعمه الرّجل الهمدانى الّذى صادفه الشّيخ الرّئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظن أنّ الطبيعى واحد بالعدد، ومع ذلك موجُود فى جميع الأفراد، ويتّصف بالاضداد، وشنّع عليه الشّيخ، وقدح فى مذهبه، **بَلْ** مثله كمثل **آبَا مَعَ الأوْلادِ**، كما حقّقنا اتحاده مع الأفراد. ١٥ ١٨

غُرَرٌ فِی بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمٰهِيَّة

* جِنْسٌ وَفَصْلٌ لابِشَرْطٍ حُمِلا – يحتمل أن يكون خبراً ، وأن يكون صفة والخبر مابعده – * فَمَدَّةٌ – مخفف « مادة » للضرورة – وَصُورَةٌ ،إذا اخذا بِشَرْطِ لا، فلم يحمل احديها على الاخرى . وفيه اشارة الى انّ كلّا من هاتين مع كلّ من هذين متّحد ذاتاً ، مختلف اعتباراً. * فِی الْجِسْمِ تَانِ ،أی المادة والصورة ، خَارِجِيَّتَانِ – والجملة مبتدأ وخبر – ولذا كانت الأجسام مُركّبات خارجيّة ، وتان فِی * أعْرَاضِهِ ، أی أعراض الجسم ، عَقْلِيَّتَانِ . فَاقْتَفِ . فانّهما فيها نفس جنسها وفصلها ، مأخوذين بشرط لا فی العقل ، ولَيستا مادّة وصورة خارجيّتين . ولذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة،كما قلنا : * إذْ مَابِهِ الشِّرْكَةُ ،أعنی جنسها فِی الأعْيَانِ * وَمَابِهِ امْتِيَازُهَا، أعنی فصلها ، سِيَّانِ ، أی متّحدان ،لا كما فی المركّبات الخارجيّة ، لانّهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيّتين، لكلّ منهما وُجُودٌ على حدة.

* وَلَيْسَ فَصْلانِ فی مرتبة واحدة،بأن يكونا قريبين،وَلاجِنْسَانِ فِی * مَرْتَبَةٍ واحدة ، بأن لايكون أحدهما جزء للآخر، لِوَاحِدٍ من الأنواع .هَا، أی خذ، تَعْرِفْ.

نعم، ربّما لايكون الفصل الحقيقی معلوماً ، فيوضع أقرب لوازمه مكانه. وقد يشتبه أقربيّة لازمين متساويين بالنّسبة اليه، فيوضعان معاً مكانه،فيتوهّم انّهما فصلان فی مرتبة واحدة ،كالحساس والمتحرّك بالارادة فی الحيوان ، ولَيس كذلك لانّ الفصل ملزومهما، وهو واحد .

* وَالْفَصْلُ مَنْطِقِیٌّ ، وهولازم الفصل الحقيقی ، كالنّاطق أو النطق للانسان ، فهو لَيس فصلاً حقيقياً ، إذ لو اريد النّطق الظاهری ، كان كيفاً مسموعاً ، ولو اريد النّطق الباطنی، أی درك الكلّيات ، كان كيفاً أو اضافة وانفعالاً ،وكلّها أعراض لاتقوّم الجوهر النّوعی، ولاتحصّل الجوهر الجنسی ، ومثله الصّاهل والنّاهق والحسّاس والمتحرك

بالارادة وغَيرها وقَد تقرّر انّ الشیء غَیر مُعتبر فی المشتقّات ، ولا سیّما الفُصُول — **واشْتِقَاقِی**ّ ،أی المشتق منه والمحکی عَنه ،« **کَمَبْدَءِ الْفَصْلِ** المنطقی ، وهو الملزوم ، ککَون الانسان ذانفس ناطقة ، وکَونالفرس ذانَفس صاهلة ، وکَونالحیوان ذانفس ۳ حسّاسة. واقتحام«ذی » فی قولی: « ذانَفْس» للاشارة فی اللّفظ الی الاعتبار اللّابشرطی المعتبر فیالفصل لیحمل. والّا، فنَفسالنّفس المأخوذة لابشرط فصل حقیقی. لکن اذا أخذت بشرط لا، فهی صورة وجزء خارجی. و**ذا** یقال له فصل **حقیقی**ّ أیضاً. ۶

غُرَرٌ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

وباقى المقوّمات ، مُعتبر فيه على الابهام. * **وَذُوقِوامٍ** من الأنواع **مِنْ مَعَانٍ** ،
٣ جنسيّة وفصليّة ، قريبة وبعيدة ، **بَقِيَا** ، أى بقى حقيقة ذلك النّوع بحاله ، * **مَادَامَ فَصْلُهُ الاخِيرُ وُقِيَا** وحفظ . فالحقيقة تدورمعه حيثما دار . ولهذا قالُوا : شيئيّة الشّىء بصورته .
وقال الشّيخ : « صُورة الشىء مهيّته الّتى هو بها ماهو» . * **لِأَنَّ ذَا الْفَصْلَ** — « ذا » اسم
٦ اشارة — **لَهَا** ، أى للمعانى ، متعلّق بقولنا : **تَضَمَّنَا** . أى وجود الكلّ مضمّنة مطويّة فى وجودُه . فالنّفس النّاطقة الّتى هى الفصل الأخير فى الانسان ، لمّا كانت بسيطة الحقيقة ، والبسيط جامع لجميع الكمالات الّتى وجدت فيما تحته ، كانت النّاطقة مشتملة على وُجودات
٩ الجوهر والجسم والمعدنىّ والنّامى والحسّاس والمتحرّك بالارادة ، بنحو البساطة والوحدة .
* **فَهْوَ** ، أى الفصل ، **وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِى** ، أى المعانى ، **عَيْنًا** — خبر « هو » — يعنى انّه أصلها المحفوظ ، وهذية النّوع به ، فلايعبأ بزوال هذه . * **فَهِى** ، أى كلّ واحد من المعانى ،
١٢ **عَلَى إِبْهَامِهَا** ، لا على الخصوص ، **مُعْتَبَرَةٌ** فى حقيقة النّوع ، ففى الانسان ، مثلاً ، المعتبر من الجوهر اعمّ ممّا فى المجرّد والمادّى ، ومن الجسم اعمّ من الطبيعى العنصرى والمثالى ، ومن الحيوة اعمّ من الدنيوية والاخرويّة . وقس عليه الباقى . * **خَصٌّ** ، أى الخاصّ من كلّ واحد
١٥ منها من حيث الخصوصيّة ، لَو أخذ فى حدّ النّوع ، فهو **كَمَا يؤخذ فِي حَدِّ قَوْسٍ دائِرَةٌ** ، فيقال : القوس قطعة من الدّائرة . وقد صرّحوا انّه من باب زيادة الحدّ على المحدود .
* **فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ** فى الانسان **قَدْ تَبَدَّلَا** ، حتّى يبلغ بهما التبدّل الى أن يصيرا
١٨ مثالاً ومعنويّا . فهما وغيرهما ، على وجه الخصوصيّة ليست ذاتية وجزء . * **وَانَّمَا الْجُزْءُ مَا** ، أى قدر مشترك ، **فِي ضِمْنِ أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا** .

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الحَدِّيَّةِ

وقد وصفه المحقّق الشريف بانّه ممّا تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام ٣
* حَدِّيَّةُ الاجْزاءِ — من اضافة الصّفة الى الموصوف — ذِهْناً غايَرَتْ، بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتّفاقاً. ولكن الخلاف فى انّها كيف هى فى العين. * هَلْ وُحِّدَتْ مهيّتها فِى الْعَيْنِ أوْ تَعَدَّدَتْ؟ * ثُمَّ عَلَى الثّانِى، أى تعدّدها مهيّة، فَإمّا ٦
اتَّحَدا، أى الأجزاء، * وُجُوداً — وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازى كثير فى النظم. ورفع «وُجُود» على الفاعليّة وتنوينه للتّعويض، وإن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السّلاسة — أوْ وجودها كَذاتِها، أى مهيّتها تَعَدَّدا. ٩

فهذه * أقْوالٌ ثلثة قد ذهب الى كلّ طائفة. الثّانِى، وهو أنّ الأجزاء الحدّية متعدّدة فى العين، مهيّة، متحدّة وجوداً، لَدَىَّ مُعْتَبَر. فانّ المهيّة، لمّا كانت متحقّقة ومجعولة بالعرض فى العين، فتلك الأجزاء فى مقام تجوهرها وشيئيّة مهيّاتها، مختلفة، ١٢
ولكنّها فى مقام وُجودها، واحدة. هذا، إذا نظرنا الى تحقّق المهيّة بالعرض. وامّا إذا نظرنا الى عدم تحقّق المهيّة بالذات، وانّ الوجود هو المتحقّق بالذّات، فلا مقام ذات للأجزاء فى العين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها. ١٥

* بَلْ كما يقول أصحاب القول بوحدتها ذاتاً ووجوداً — فى جواب مَن يقول عليهم: انّ الصّور العقليّة المتخالفة كيف تكون مطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووُجوداً فى العَين؟ — انّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات ١٨
اقل أو أكثر معه، وتنبّهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها، كذلك نقول نحن: بِاعْتِبَاراتٍ لَهُ، أى لما له تلك الأجزاء — فالمرجع معلوم من السّياق — وهو حينئذٍ

نحو من الوجود بسيط ، **تِلْكَ الصُّوَر** الذهنيّة. فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنيّة ، أو عرضيّة ، الا ان ماينتزع ويحكى عن مقامه الأوّل تسمّى ذاتيّات ، وما ينتزع ويحكى عن مقامه الثّانى يسمّى عرضيّات. وامّا القول الثالث فسخيف ، إذ لايتحقّق الحمل بينها حينئذٍ.

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

احديها انّها * بَيِّنَةٌ ــ خبر مقدّم ــ يعنى العقل فى التّصديق بثبوتها للمهيّة مستغن عن الوسط ، فهذا استغناء عن السّبب ، لكن فى الذهن . ثانيتها انّها **غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ** ٣
أى فى الوجود الخارجى ، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتى بهذه الخاصّة ، فقيل: الذاتى مالايعلّل . والمراد: الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهيّة ، وعن سببيّة على حدة من قبل سبب المهيّة. * **أجْزا** ــ مبتدأ مؤخّر ــ وَ ثالثتها ان **سَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ** فى الوجودين ٦
وَجَبَ. ولك أن تجعل الواو للحال، حتّى يفيد ، مع ذكر الخاصّة الثّالثة ، الدّليل على الخاصتين الأوليين .

ولمّا كان فى تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال، هو كالإشكال المشهور فى سبق العلّة ٩
التامّة على المعلول ، تصدّينا لدفعه ، بذكر الاعتبارات الأربعة الّتى فى كلّ كثرة. فقلنا: * **لِكُلٍّ أجْزا اعْتِبَاراتٌ تُعَدّ** : احدها * **الْكُلّ أفْراداً** ، أى كلّ فرد فرد، وثانيها
الكلّ **مَجْمُوعاً وَرَد** * **بِشَرْطِ الإجْتِمَاعِ** ، وثالثها ما فى قولنا: **أوْ بِالشَّطْرِ**، أى الكلّ ١٢
مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع ، ورابعها مافى قولنا: * **أوْ نَفْسِ الاجْزاءِ الّتِي بالأسْر**، أى الكلّ مجموعاً ، ولكن ذات المجموع ، لامع الوصف العنوانى. فانّ ذات المجموع
شىء، وهيئة المجموعيّة شىء آخر، كما أنّ ذات الواحد شىء ، وصفة الوحدة شىء آخر. ١٥
وهذه الثلثة متعلّقة بقولنا: «مجموعاً» ومشتركة فى الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادى إذا عرفت هذه، * **فَالسَّبْقُ لِلأجْزاءِ بِالأسْرِ عَلَى** * **كُلٍّ بِمَعْنَىً كَانَ يَتْلُوالاوّلا**،
أى على الكلّ المجموعى بشرط الاجتماع ، لابالمعنى الثالث، فان هيئة الاجتماع أمر اعتبارى، ١٨
فكذلك مجموع العارض والمعروض. فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخّر وارتفع الاشكال.

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ لابُدَّ فِى أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِىِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

٣ ‌* **فِى واحِدٍ حَقِيقَةً**، أى واحدله وحدة حقيقة، **تَرَكَّبَا** من اجزاء. * **الْفَقْرُ فِيمَا بَيْنَ الاَجْزا وَجَبَا**، والّا لامتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقيّة بالضّرورة، كما فى الحجر الموضوع بجنب الانسان. وهذه احدى المسائل الّتى لم يبرهنوا ٦ عليها لكونها ضروريّة.

ثمّ لمّا ذكرنا وجوب الحاجة فى الواحد الحقيقى أردنا انّ نبيّن علامة الوحدة الحقيقيّة، فقلنا: * **لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مِعْيَارٌ**، هو * **أنْ** ـ بفتح الهمزة ـ **كَانَ فِى مَوْصُوفِهَا**، ٩ أى موصوف الوحدة، **آثَارٌ** * **سِوَى الَّذِى الاَجْزا عَرَى**، أى عرى الأجزاء **مِنْ أثَرٍ** ـ بيان للموصول ـ * **كَأثَرِ الْيَاقُوتِ**، كالتفريح مثلاً، فانّه أثر خامس سوى أثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التى لمجموع العناصر؛ **لاكَالْعَسْكَرِ**، إذ ليس ١٢ اثر العسكر الّا مجموع آثار آحاده.

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوِ انْضِمَامِيٌّ

* **إنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ**، أى القوى، وهو صدرالدين الشيرازى، المشهور ٣
بالسيّدالسّند- وقدتبعه فى ذلك صدر المتألّهين قدّس سرّه - * **تَرْكِيبُ** اجزاء **عَيْنِيَّةٍ
اتّحَادى**، * **يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَاد**، حيث يحكم على المادة بانها محلّ، وعلى
الصّورة بانّها حالّة، وعلى الجسم انّه مركّب خارجى، فالعذر من هذا وأمثاله انه بالنّظر ٦
الى * **أنّ انفِكَاكاً بَيْنَهَا**، أى بين العينية **قَدْ حَصَلا**، * **إذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ**،
أى بعد التجرّد عن الهيولى فى عالم المثال، **باقِيَة** بلا محل، * **وَكَانَ قَبْلَهَا**، أى وجد قبل
الصورة المعيّنة، **الْهَيُولَى الثّانِيَة** مكتسية لصورة أُخرى؛ والّا ففى حال المصاحبة هما ٩
متحدتان. * **لكِنّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ** الّذين كانوا * **مِنْ قَبْلِهِ**، أى من قبل
السّيد، هو **التَّرْكِيبُ الانْضِمَامِي**. وهو المناسب لمقام التّعليم والتعلّم.

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّص

* عَيْنٌ – خبر مقدّم – مَعَ الْوُجُودِ فِي الاَعْيَانِ – متعلّق بالعينيّة –
٣ * تَشَخُّصٌ – مبتدأ مؤخّر – سَاوَقَ الوجود فِي الأذْهَانِ ، بحسب المفهوم . وهذا ،
أعنى كون التشخّص بنحو الوُجود ، مذهب كثير من الفحول ، منهم المعلّم الثانى وصدر
المتألّهين ـ قدس سرّه ـ . * لَهُ ، أى للتشخّص الحقيقى ، وهُو نحو من الوجُود ، الاَمَارَاتُ
٦ الكواشف عنه ، لا مشخّصات حقيقيّة ، امُورٌ خَارِجَة ، مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم
وكونها علامات وكواشف عنه ايضاً ليس باعتبار فرد بخصوصه من كلّ واحد ، بل
حال كونها * تَعْرِضُ للشّخص مَعْ عَرْضٍ عريض ، كَعَرْضِ الأمْزِجَة . فكما انّ لكلّ
٩ مزاج طرفى افراط وتفريط لا يتجاوز الممتزج عنهما ، والّا لهلك ، وبينهما حُدود غير متناهية
هى عرض المزاج الواحد المعيّن ، كذلك للاين والمتى والوَضع . و بالجملة ماجَعلوه
مشخّصاً عرض عريض ، من اوّل وُجُود الشخص الى آخره ، كلّ واحد منها ، بهذا
١٢ العرض ، من امارات التشخص . وانّما لم تكن مشخصات حقيقيّة ، * إذْ لا يُفِيدُ ضَمُّ
مُهيّاتٍ * كُلِيَّةٍ طبيعيّة ، مثلاً ، تَشَخُّصاً لِلذّاتِ . فكما انّ مهيّة الانسان ، بذاتها ،
لا كلّية ولا جزئية ، كذلك مهيّة الأين وغيرها . فلا يحصل من انضمام كلّى الى كلّى جزئى ،
١٥ مالم يضع الوجود الحقيقى قدمه فى البين .

غُرَرٌ فى التَّمَيُّزِ بينَ التميزِ والتَّشَخُّصِ وَبعْضِ اللَّواحِقِ

٣ * فيما إذا الكُلّىّ مِثْلَه ، أى كليّاً آخر ، **التَحَقَ** ، مثل الانسان الضّاحك ، * **عن التَّشَخُّص التَّمَيُّز مُفْتَرَق** ، إذ التميز عن الانسان الغير الضّاحك حاصل هنا ، دون التشخّص ، إذ لايمنع صدقه على كثيرين . * **شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ** — مبتدأ وخبر — ٦ أى كون الشّىء شخصاً صفة نفسيّة له ، باعتباره فى نفسه ، **ويُضَافُ ذا** ، أى التميز ، لانّه له بالقياس الى المشاركات فى أمرعام . فاذا لم يكن له مشارك ، لم يحتج الى مميّز ، مع انّ له تشخّصاً فى نفسه . * **مِنْهُ** ايضاً **التَّمَيُّز** والافتراق **لِلتَّمَيُّز** عن التشخص **أُخِذا** .

٩ **تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّص** بمعنى ما به يمنع صدق الشىء على كثيرين . * **تَشَخُّصٌ** امّا **عَيْناً** لذات الشخص **بَدا** ، **كالأوّلِ** تعالى ، فانّ تشخّصه عين وُجوده الّذى هو عين ذاته ، * **أوْ** بدا **زائِداً** على الذّات . وهو على قسمين ، إذ حينئذ امّا أن يكون مُكتفياً ١٢ بالفاعل فى فيضان التشخّص عليه ، بعد امكانه الذاتى ، اولا . **فَإنْ كَفَى بِالْفاعِلِ** ، * **لايَكْثُرُ النَّوْعُ وادْرِ** مثال **ذا عُقُولا** فعالة . فانّ مهيّاتها ليست بذواتها شخصيّة ، الّا انّ مجرّد امكانها الذّاتى يكفى فى فيضان التشخّص عليها . فلاجرم ، نوع كلّ واحد منها ١٥ منحصر فى شخصها . * **وَدُونَه** ، أى دون الاكتفاء بالفاعل بأن يكون محتاجاً الى القابل الخارجى ايضاً ، فهو أيضاً على قسمين ، لانّه حينئذ **إمّا كَفَتْ هَيُولى** ، * **كَفَلَكٍ** ، حَيْثُ انّ بعد امكانه الذّاتى الحامل له مهيّته ، لايكتفى بالفاعل فى فيضان التشخّص ١٨ عليه ، بل يحتاج الى قابل ، هُو الهيولى ، ولكنّه مكتف بها من المخصّصات ، لكونه ابداعيّاً ، **فَالنَّوْعُ أيْضاً مُنْحَصِر** فى الشّخص ؛ * **أوْ ما كَفَتْ** الهيولى فى ذلك ، بل لابدّ من مخصّصات يلحقها ، حتّى يتقرّب القابلان بنُسكهما التكوينيّة الى استحقاق

تشخّص بعد تشخّصٍ، وموهبة بعد موهبة - «وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها» - **فكالمواليد اعتبر**. والنوع لامحالة منتشر. * **وليس كلّي مع الجزئيّ بنحوي الادراك**، أي التعقّل والاحساس **بالمرضي**، أي على المرضيّ، خلافا لبعضهم، حيث ٢ يقول: الكلّية والجزئيّة بتفاوت فى الادراك، لابتفاوت فى المدرك. وأنت لاتحتاج فى ابطاله الى مؤنة زائدة.

الفريدة السادسة
فى
الوحدة والكثرة

غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي

* الوحدة كمثل ماساوقها، كالوجود والوجوب، * اعم الأشيا فهي، أي الوحدة، أعرفها لان الاعم أعرف * وسر أعرفية الاعم من الاخص ٣
* سنخية في ذلك الاعم لذاتك ووجود نفسك الأوسع الاتم، حيث ان ذاتك من عالم القدس والكلية والحيطة، «قل الروح من أمرربي.» فالسنخية التي هي شرط الادراك متحققة، فلايعتاص عليك. * ولهذه السنخية ايضاً قالوا: * ووحدة عند ٦
العقول أعرف * وكثرة عند الخيال أكشف. ثم اشرنا الى ان مرادهم بمساوقةالوحدة والوجود ليس الترادف، بل * خذ وحدة مع الوجود اثنين * في الذهن، أي بحسب المفهوم، لكن الوحدة عينه، أي عين الوجود، في العين. ٩

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

فانّ الواحد له أقسام؛ ملخّصها أنّ الواحد إمّاحقيقى،وهومالايحتاج فى الاتّصاف بالوَحدة الى الواسطة فى العُروض،وبعبارة أُخرى، ما هى وصفه بحاله لابحال متعلّقه، وإمّا غيرحقيقى، وهو بخلافه. ثمّ الحقيقى امّا ذات له الوحدة املا، بل نَفْس الوَحدة العينيّة، لامفهومه الذّهنى العنوانى. الثّانى،هوالواحد بالوحدةالحقّة الّتى هى حقّ الوحدة، كالحق الواحد حقّت كلمتُه. والاوّل إمّا واحد بالخصوص،وإمّا واحد بالعموم. والواحد بالعموم إمّا واحدٌ بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة، وإمّا واحد بالعموم المفهومى. وهو امّا نَوعىّ أو جنسى أوعرضى على مراتبها. والواحد بالخصوص إما غيرمنقسم من حيث الطبيعةالمعروضة للوحدة ايضاً،وإمّا منقسم. وغيرالمنقسم امّا نَفْس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام،وامّا غيره. والثّانى امّا وضعى، وامّا مفارق. والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذّات، وامّا منقسم بالعرض. والواحدالغير الحقيقى إمّا واحد بالنّوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخرأقسامه. فالى اقسام الوحدة اشرنا بقَولنا: * **وَوَحْدَةٌ إمّا حَقِيقيَّةٌ** ومفهومها يعلم مِن مفهوم الوحدة الغَير الحقيقيّة كما سيأتى فى النّظم، **أوْ** * **غَيرحَقِيقيَّةٍ ادْرِ مَادَرَوْا** * **أُولِيهُمَا** أى،الحقيقيّة **بِحَقَّةٍ**،أى الى وحدة حقّة **وَغَيْرِهَا** * **قَسَّمَهَا أصْحَابُنَا أُولُوالنُّهى**،أى أولُوالعُقول ـ عَطف بيان.ـ ثمّ اشرنا الى مفهومها بقَولنا: * **فَالذّاتُ**،أى المهيّة **فِى الْوَحْدَةِ غَيرِالحَقَّةِ** * **قَدْ اُخِذَتْ فى مَفهوم الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ** منها، أعنى الواحد، والوحدة الحقّة بخلافها، أعنى الواحد فيها نَفْس الوحدة، والوحدة نَفْس الوجود العَينى الّذى لامهيّة له وراءَ صِرْف ذاته * **وَهْىَ**،أى الوحدةالحقيقيّة **انمْ لِلْخُصُوصِ**،وهى الوحدةالعدديّة **وَالْعُمُوم** * **بِحَسَبِ** ـ متعلّق بالعموم ـ **الْوُجُود**،كحقيقةالوجودلابشرط،والوجود المنبسط، **وَالْمَفْهُومِ**، كالوحدة النّوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

* **وَذُوالْخُصُوصِ الْعَدَدِى** ، أى الواحد بالخصوص ، الّذى يقال له الواحد بالعدد – وانّما غيّرنا السّياق فى النّظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفرق ، وانّ أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلاتفاوت – **مِنْهُ ما** * **كَمَبْدءِ الأعْدادِ كَانَ مَفْهِمَا** * **مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ** ، أى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد ، وهو مفهوم الوحدة الّتى هى مبدء الأعداد ، وهوعدم الأنقسام، فهو فى المفاهيم آية الوحدة الحقّة فى الحقائق ؛ * **وَمِنْه** ، أى من الواحد بالخصوص ، ما أى واحد **الْوَضعىُّ زادَ** ، اى زاد موضوعه المفهوم الآخروراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام ، وكان من ذوات الأوضاع ، **كَالنُّقَطِ** ؛ * **وَمِنْهُ كَالْمُفارِقِ**؛أى منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً ، كالعقل والنّفس . ثمّ هذه الثلثة مشتركة فى انّ موضوعها لايقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لايقبلها الكلّ من حيث العارض الذى هو الوحدة. **وَمِنْهُ ما**،أى واحد * **مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أنْ يَقْتَسِمَا** بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد ، وهو قسمان ، اذ * **قَابِلُهُ** ، أى قابل الاقتسام الوهمى لا الفكى ، فانّه يعدم المقدار **بِالذّاتِ مِقْدارٌ** واحد ؛ **وَإنْ** * **يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسمِ** الطّبيعى الواحد **زُكِنَ** . وانّما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد ، ممّا يحلّ فى الجسم، كالبياض وغيره ، ممّا يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصّورة الواحدة ؛ بل الهيولى الواحدة، فانّها ايضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار . نعم تقبل الفكيّة بذاتها ، وليست هى مرادة .

* **وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقيقيَّة ما**،أى وحدة * **واسِطَةَ الْعُرُوضِ**- مفعول مقدم- **لَيْسَ مُعْدِمَا**، كما فى زيد وعمرو،فانّهما واحد فى الانسان،وكما فى الانسان والفرس، فانّهما واحد فى الحيوان. فالانسان واحد حقيقى، وواسطة فى العروض لوحدة زيد وعمرو ؛ وكذا الحيوان واحد حقيقى وواسطة فى العروض لوحدة الانسان والفرس. فالوحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله ، ولزيد و عمرو وصف لهما بحال متعلّقهما . وهكذا فى سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقيّة. وهى * **تَجانُسٌ تَماثُلٌ تَساوِى** * **تَشابُهٌ تَنَاسُبٌ تَوازِى**

* **إنْ وُحِّدَ الْشَيْئان جِنْساً** ناظر الى التجانُس، **ونَوْعاً** ناظر الى التماثل ، وقس عليهما * **كَمّاً وَكَيْفاً نِسْبَةً ووَضْعاً** فاللّف والنّشر مرتّب. * **وَواحِدٌ بِالنَّوْعِ** ، كزَيْدوعَمرٍو، **غَيْرُ** الواحد **النَّوْعِي** كالانسان. * **فِي مِثْلِهِ الْتَمْييزُ أيْضاً مَرْعى**. فلاينبغى أن يختلط ۳
عليك الأمر . فالواحد بالجنس ، كالانسان والفرس ، غَير الواحد الجنسى كالحيوان ، والواحد بالعرض غيرالعرضى .

غُرَرٌ فى الْحَمْلِ

مهّدنا اوّلا انّ الهوهويّة الّتى هى اتّحاد ما ، وهى مقسم للحمل ، من العوارض

٣ الذّاتية للوحدة، فهى من متعلّقات الوحدة ، والغيريّة الّتى هى مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه ، بأن يقال الغيران امّا متقابلان اومتخالفان اومتماثلان ، من العوارض الذاتيّة للكثرة ، ومن متعلّقاتها . فقلنا : * **بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّة** * **كَذاكَ بِالْوَحْدَةِ تَعلّقت**

٦ **هُوهُوِيَّةٌ** * **هذى** ، اى الهوهويّة ، **هِيَ الْحَمْلُ** . ان قلت : الهوهويّة اتّحادما ، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير الحقيقى ، فلم خصّصتها بالحمل ؟ قلت : اوّلاً ، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد فى الوجود ؛ واِلّا فهو مساوللهوهويّة . وفى النظم

٩ ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر . وثانياً نقول : لواتّبعنا المشهور ، فالهوهوية هنا ليست بمعناها الاعمّ . **وَفيهِ** ، اى فى الحمل ، **اعْتَبِرْ** * **جِهَتَىِ الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ** .

تَقْسِيمٌ : * **الْحَمْلُ بِالذّاتِيِّ الأَوَّلِى وُصِف** * **مَفْهُومُهُ اتّحادُ مَفْهُومٍ**

١٢ **عُرِف** ؛ اى مفاده انّ الموضوع نفس مفهوم المحمول ، ذاتاً ومهيّة ، لاوُجوداً فقط ، كما فى الحمل الشائع ، ولكن بعدأن يلحظ نحو من التغاير ، كتغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحدعلى المحدود ، وكملاحظة الشىء بحيث يمكن أن يكون غيره فى ذاته ، اويمكن أن يسلب عن نفسه

١٥ وملاحظته لاكذلك ، بل كما هوهو ، كقولهم فى مبحث المهيّة : الانسان من حيث هوانسان انسان لاغير ، وفى مبحث الجعل : ماجعل المشمش مشمشا ، بل جعل موجوداً ، فان المشمش مشمش فى ذاته ، اذ ثبوت الشى ءلنفسه ضرورى ، وسلبه عن نفسه محال ، كما قلنا :

١٨ * **فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإنْ لَيْسَ وُجِد** ، ولا يعتبر وجوده ، * **فَنَفْسَه** — مفعول مقدّم — **بِالاَوَّلِىِّ** من الحمل **ما** — نافية — **فَقَدْ** . وانّما سمّى ذاتيّا اذ لايجرى الّا فى الذّاتيّات ؛ واوليّاً لكونه اوّلى الصّدق اوالكذب . * **وَبِالصِّناعِى الشّائِعِ الْحَمْلَ صِفا** ، * **وَبِاتّحادٍ**

٢١ **فِى الْوُجُودِ عَرِّفا** . الفعلان مؤكدان بالنّون الخفيفة . فمفاد هذا الحمل هو انّ الموضوع

والمحمول متحدان فی مقام الوجود، مثل «الضّاحک کاتب»، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فاین احدهما من الآخر؟ ووجه التسمیة ظاهر.

۳ **تَقْسِیمٌ آخَر:** * **وَبِالْمُواطاةِ وَالاشْتِقاقِ** — علی حذف المضاف — **فُهْ**، ای انطق. * **وَذلِکَ**، ای حمل المواطاة، هو **الْهُوهُو** سمه؛ **وذا**، ای حمل الاشتقاق، **ذُو هُوسِمُه**، ای علامته.

۶ **تَقْسِیمٌ آخَر:** * **بَتّیَّةً** — بالنّصب علی طریقة الحذف والایصال — **وَغَیْرَها ومُرَکَّبَةً** و* **بَسِیطَةً هَلِیَّةً**، ای قضیّة هی مطلب «هل» **مُنْشَعِبَة**. وتقدیر البیت انّ الهلیّة منشعبة الی هلیّة بتیة وغیر بتیة، والی هلیّة بسیطة ومرکّبة.

۹ اعلم انّ القضیّة مشتملة علی عقدین: عقدالوضع وعقدالحمل. فاذا قلت: «کلّ انسان ضاحک»، کان معناه کلّ شیء صدق علیه الانسان صدق علیه الضّاحک. فاذا کان لموضوعها افراد محقّقة یصدق علیه عنوان الموضوع، کانت بتیة. وإذا کان افراد ۱۲ موضوعها تقدیریة غیر محقّقة، کانت تقدیریة وغیر بتیة، مثل «کلّ معدوم مطلق لایخبر عنه»، و«کلّ شریک الباری ممتنع»، و«کلّ اجتماع النقیضین محال». فأمثال هذه القضایا فی قوّة شرطیّة غیر محقّقة الطرفین؛ فلاوضع مقدّم فیها، ای: کلّ ما لو تقرّر وصدق علیه ۱۵ المعدوم المطلق، ونظائره، کان کذا. لکن لم یصدق انّه تحقّق جزئیّات، وصدقت علیها هذه العنوانات. والهلّیة البسیطة مایجاب به عن السّؤال بهل البسیط عن وجود شیء. والهلّیة المرکّبة مایجاب به عن السؤال بهل المرکّب عن حالاته. * **وَفِی بَسِیطَةٍ مِنَ** ۱۸ **الْهَلِیَّةِ** * **لاتُجْرِیَنْ قاعِدَةَ الْفَرْعِیَّة**، بأن تقول فی البسیطة ایضاً ثبوت شیء، هو الوجود، لشیء، هو المهیّة، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعنی المهیّة. فننقل الکلام الی هذا الثبوت، فیکون فرع ثبوت آخرلها، وهکذا، فیلزم التسلسل. وهذا لزم من ان یکون مفاد ۲۱ البسیط ثبوت شیء لشیء، ولیس کذلک. * **لِأَنَّها**، ای البسیطة، **ثُبُوتُ شَیءٍ قَدْ بَدَتْ**، لانّ الوجود للمهیّة لیس من العوارض الخارجیّة، والمهیّة لیست أمرا متحقّقا بدون الوجود، حتّی یکون ثبوت شیء لشیء. * **وَهِیَ**، ای القاعدة، **لِکَوْن**

الشّيء شيْئاً قدْ حوَتْ، لالكون الشيء. وهذا طريقة صدرالمتألهين ـ قدّس سرّه ـ فى دفع هذا الاشكال. وامّا غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

۳ ﴿**وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزامٍ**ـ الظرف نائب الفاعل ـ والمبدّل هو المحقّق الدّوانى. فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، اى ولو بهذا الثبوت الثّابت. فالاستلزام غير مُستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. ﴿**أوْ خُصِّصَتْ** بما عدا

۶ البسيطة **عَقْلِيَّةُ الاحْكَامِ** ـ من اضافة الصّفة الى الموصوف ـ مع انّ الاحكام العقليّة لاتخصّص. والمخصّص هو الامام. وامّا القول المنصور فهو تخصّص.

﴿**وَقِيلَ**، والقائل هو السّيد المدقق، **مَبْدءً** أى مبدء اشتقاق الموجود، وهو الوجود،

۹ **ولَوْ ذِهْناً فَقَدْ**. اى ليس للوجود فرد خارجي ولاذهنى، حتّى يقوم بالمهيّة، ولو قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط موجودية الشيء ان ﴿ **مَفْهُومُ مَوْجُودٍ مَعَ الشّيء**، اى المهيّة، **اتّحَدَ**. فهذا القول مع القول باصالة الوجود فى

۱۲ شقاق. فنحن نقول: المهيّة متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقى، وهو يقول: متّحدة مع المفهوم، لامفهوم المبدء، اذ لافرد ذهنى ايضاً له، بل مع مفهوم الموجود. و كما نقول نحن: المهيّة لمّا لم يكن لها مايحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولو كان شيء يحاذيها

۱۵ لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجود، فاتّحادها من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو: لمّا لم يكن للوجود فردٌ، لاخارجاً ولاذهناً، فلاحيثيّة تقييديّة خارجيّة ولاذهنية فى المهية، بل مناط الموجوديّة اتحاد المهيّة مع مفهوم الموجود. ولكن أين البيضاء مِن الحرباءِ!

غُرَرٌ فِى التَّقابُلِ وَأَقْسامِه

* **قَدْ كانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقابُلٌ**، كما اشرنا اليه سابقاً، * **عَرَّفَه أصْحابُنا الأفاضِلُ** * **بِمَنْعِ جَمْعٍ فِى مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتْ** * **مِنْ جِهَةٍ فِى زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ** — ٣
هذا الفعل صفة للثّلثة — أى فى محلّ واحد، من جهةٍ واحدة، فى زمان واحد. فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين فى الوجود فى محلّين. وبقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الابوّة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل ٦
تقابل المجتمعين فى زمانين. وتنوين جمعٍ عوض عن المضاف اليه، أى الغيرين، لان التقابل نوع من الغيرية. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لانّ التماثل، وان كان بوجه من الغيرية، لكن جهة الاتحاد والهوهوية عليه اغلب. أونقول: تنكير جمع للنوعيّة، أى التقابل امتناع نوع ٩
اجتماع فى المتخالفين. وذلك النّوع اجتماع متغايرين فى المهيّة.

* **إذا تَقابَلَ الْوُجُودِيّانِ** — اشارة الى وجه الحصر المشهور: انّهما امّا وجوديّان وامّا أحدهما وجودىّ والآخر عدمى، الى آخر ما قالوا — * **إنْ عُقِلا مَعاً، فهما مُضايِفانِ**. ١٢
* **وَدُونَه**، أى ان كان المتقابلان وجوديّين، ولم يكن أحدهما معقولا بالقياس الى الآخر، **فهما ضدّان بِالْحَقيقِ صِفْ**: أى صِف الضدين بالحقيقيين * **مَعَ غايَةِ الْبُعْدِ** بينهما، كالسّواد والبياض، **ولامَعَها**، أى لا مع غاية البعد، **أضِفْ**، أى انسب الضدين * **لِشُهْرَةٍ**، ١٥
وقل ضد مشهورى، **كَأحْمَرَ وَاقتَم**، حَيْثُ لَيس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه اذا كانا معاً وجوديّين.

* **وَإنْ تَقابَلَ الوُجُودى العَدَمِى** * **فَما**، أى تقابل، **اعْتَبَرْتَ فِيْهِ قابِلِيَّةً** ١٨
فى موضوعه * **لِما انْتَفى فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ**. وفى كتب الحكمة كثيراً مايعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهى — بضم القاف وكسرها — اصل المال وما يقتنى. ثمّ اشرنا الى قسمى العدم والملكة بقولنا: * **فَإن قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلا**، أى مطلقا * فى الوقت، أى سواء ٢١

كانت قابليّة موضوع العدم للملكة * **فِي الْوَقْتِ**، كعدم اللحية فى الكوسج، **أوْلا** فى الوقت، **نَوْعاً**، أى وسواء كانت القابليّة نوعاً – ومثال هذين القسمين ما فى النظم – **أوْ جِنْساً عَلا**، كعمى العقرب، * **كَانَ** تقابل العدم والملكة **حَقيقيّاً فَألْحِقَنْ بِه**، أى بتقابل العدم ٣ والملكة، * **مَرْدُودَةً** ونحوها من أعدام فى غير الوقت، **وَكَعمى فى الأكمه** وغيره، ممّا قابليّته بحسب النوع، لا بحسب الشخص. * **وَإن قَبُول خُصّ بِالشَخْص**، ولا يعتبر النوع والجنس، **وَمَا** * **فِي الْوَقْتِ**، ولا يعتبر قبول فى غير الوقت، فتقابل العدم والملكة **لِلْمَشْهور** ٦ **قَدْ كَانَ انْتَمى**. ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهورى، * **فَانَّهُ الْمَعْرُوف عِنْدَ النّاسِ**، لا المعنى الاوّل، فانّه شيء يعرفه الخواص، والتعميم عنهم. * **وَهُوَ اصْطِلاح قَاطيغورياس** يعنى انّ المنطقيّين فى مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين. * **وَمَا**، ٩ أى تقابل وجودىّ وعدمىّ **الْقَبُول فيه لَيْسَ يُعْتَبَرُ**، فهو * **بِالسَّلْب وَالايْجَاب عَنْهُم اشْتَهَرَ**.

الفريدة السابعة
فى
العلّة والمعلول

غُرَرٌ فِى التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

* إنّ الَّذى الشَّىءُ إلَيْهِ افْتَقَرا مطلقاً ، صدوراً أو قواماً ، تامّاً أو ناقصاً ،

٣ * فَعِلَّةٌ . والشَّىءُ المفتقر مَعْلُولا يُرىٰ . * فَمِنْهُ — الضميرُ عائد الى المَوصُول — نَاقِصٌ ،وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ ، * وَمِنْهُ خَارِجٌ ، وَمِنْهُ مَادَخَلَ . وقد اشرنا اليهما بقولنا: * فَالْعُنْصُرِىُّ الصُّورِىُّ — امّا على سبيل التعداد ، أو بحذف العاطف ،وكذا فيما بعده،

٦ ونظائره كثيرة — لِلْقِوام كمايطلق عليهما علل القوام ، * وَلِلْوُجُودِالْفاعِلِى التَّمامِى . * وَمَا لأجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ * فَغَايَةٌ . وَمَا بِهِ ، أى ما بسببه الوجُودحاصل ، فَفَاعِلٌ .

ثمّ للفاعل اقسام: وهى * بِالطَّبْعِ ،أوْ بِالْقَسْرِ — كلمة «أوْ» فيه وفى قرائنه للتنويع —

٩ أوْ بِالْقَصْدِ ، أوْ * بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ — فَارْعِ مَارَعَوْا — * أوْ بِالتَّجَلِّى ، ثُمَّ بِالْعِنَايَةِ ، * أوْ بِالرِّضَا . فَادروا ، يا أُولِى الدِّرايَةِ !

ثمّ اشرنا الى وجه ضبط يستنبط منه تعاريفها: ملخّصه انّ الفاعل، امّا ان يكون

١٢ له علم بفعله ، اولا . والثّانى امّا ان يلائم فعله طبعه ، فهوالفاعل بالطبع ، اولا، فهوالفاعل بالقسر. والاوّل ، امّا ان لايكون فعله بارادته ، فهوالفاعل بالجبر، أو يكون ، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله ، بل عينه ، ويكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً

١٥ لاغير، فهوالفاعل بالرضا ؛ اولا ، بل يكون علمه بفعله سابقاً،فامّا يقرن علمه بالدّاعى الزائد فهوالفاعل بالقصد؛ اولا،بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول ، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته ، فهوالفاعل بالعناية؛ اولا ، بأن يكون عين علمه بذاته

١٨ الّذى هوعين ذاته ، وذلك هوالعلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى، فهوالفاعل بالتجلّى . ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ، بقولنا: * إذ الفاعل امّا مَعَ عِلْمٍ بفعله ، أوْ بِلاعِلْمٍ ،وَهُو ، اى الفاعل بلاعلم * لِطَبْعِهِ لائمَ فعله، أوْلا يلائم فِعْلُهُ لطبعه .

٢١ * فَذانِ الاَوَّلانِ ، أى بالطبع وبالقسر، وَالفاعل الْعَالِمُ بفعله، إنْ * وُجُودُ الافْعَال

بِهَا متعلق **الْعِلْمُ زُكِن * فَذاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضا قُصِد؛ * وَإنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً** للفاعل به **مَاوُجِد** ، * **ولا كَفَى الْعِلْمُ بِذاتِ الْفَاعِل** عن علمه بفعله سابقا، كما كان كافيا فى الفاعل بالرّضا، فهذا مطوىٌّ هناك بقرينة المقابلة * **بَلْ عِلْمِ الْمَعْلُول قَبْلَ** ۳ **الْعَمَلِ** ، * **فَالْقَصْدُ** ، اى فاعل بالقصد؛ اختصرنا اذ القصد معلوم. ولكن **إنْ يُقْرَنْ** العالم أو علمه أو فعله **بَدَاعٍ زيدَ مَعَ** ان يكون الفاعل العالم السّابق العلم المقارن للداعى الزائد ، مصاحب * **ارادةٍ وَدُونَهَا** ، اى وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته ، **الْجَبْرُ** ۶ **وَقَع** ، اى فاعل بالجبر، * **بِلاقْتِرانِ الْعِلْمِ بِالدّاعى** ، اى مع الداعى. * **فَإنْ** * **قَدْ زيدَ** علىٰ ذاته علمه السّابق بفعله تفصيلاً ، حال كونه **فعلياً** منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل **عِنَايَةٌ قَمِن** وحقيق. * **وَإنْ يَكُن** علمه السّابق بالفعل التفصيلى الفعلى **عَيْناً** لذات الفاعل ، ۹ **فَسِمْ تَجَلّيًا** ، اى الفاعل فاعل بالتجلى * **فِي عِلْمِهِ** — من اضافة المصدر الى المفعول — اى فى العلم بذاته **الْعِلْمُ بِفِعْلٍ** ، اى بفعله ، **طُوِيَا** ، اى علمه السّابق التفصيلى بفعله منطو فى علمه بذاته ، انطواء العقول التفصيليّة فى العقل البسيط الاجمالى . وهذا هو العلم ۱۲ الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى ، لا كما فى الفاعل بالرّضا ، لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً ، بل العلم بالذّات علم اجمالى بالفعل سابق عليه ، وامّا العلم التفصيلى بالفعل فعين الفعل ؛ ولا كما فى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ ، لانّ العلم التفصيلى بالفعل ، وان كان ۱۵ سابقاً عليه هناك ، الّا انّه زائد على الذّات .

* **ارادةٌ طَبْعٌ إذا مَا** — زائدة — **سُخِّرا** — مبنى للمفعول — **لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرىٰ** . فالطبيعة المسخّرة تحت النّفس ، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب ۱۸ والدفع والاحالة ونحوها. والنّفس الفاعلة بالارادة والقصد ، إذا لوحظتا من حيث انّ هذه مسخّرة بأمر الله تعالىٰ ، وتلك بأمر النّفس ، بل الكل بأمر الله تعالىٰ ، كانتا فاعلين بالتسخير.

غُرَرٌ فِی أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَیّ أَقْسَامِ الْفَاعِل

* **فِی الأوّلِ**، تقدست اسمائه، **السّادِسُ** من اقسام الفاعل عند التعديد، وهو الفاعل
٣ بالتجلى، **ذُو رِوايَةٍ** من الصّوفيّة، او ذوسقاية للعقل بماء حيوة المعرفة. قال فى القاموس:
«روى الحديث يروى رواية، وترواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل، فتله فارتوى،
وعلى اهله ولهم، أتاهم بالماء، وعلى الرّحل، شدّه على البعير لئلايسقط، والقوم، استقى لهم»
٦ انتهى. والظّاهر من كلامه انّ الرّواية مصدر مشترك بين الكلّ.

* **وَهُوَ**، اى الأوّل تعالىٰ، **لَدَى الْمَشّاءِ**، فاعل **بِالْعِنَايَة**، لانّهم قائلون
بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له، وهو الصّور المرتسمة التّى هى، على رأيهم، عوارض
٩ الذّات المقدسة. * **وَ** لكنّه تعالىٰ **عِنْدَهُمْ**: اى عند المشاء، **لِصُوَرٍ** علمية **عَوارِضاً** ـ الالف
للاطلاق ـ فاعل بالرّضا، لانّ العلم بذلك الفعل، أعنى الصور، عينه.

* **وَعِنْدَ الإشْراقى، لِكُلٍّ**، اى لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، اذ الكلّ
١٢ عنده هذه، أو لكلّ منها ومن الصّور العلميّة القائمة بذواتها، أعنى المثل النّوريّة. وكونها
عوارض حينئذ مشاكلة لقول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعى، أعنى العلم
المصدرى، فاعل **بِالرّضا**. هذا متعلّق بالظرفين على التنازع.

١٥ * **وَمُتَكَلِّمٍ**، كالمعتزلى، **بداعٍ** ـ متعلّق بكلمة «قال» ـ **زيدَ قَدْ** * **قالَ لفعلِ اللهِ**،
حيث انّه معلّل بالاغراض الزائدة، على رايه، **قَصْداً قَدْ قَصَد**، أى هو تعالى عنده
فاعل بالقصد.

غررٌ فى أنّ جميع أصناف الفاعل الثّمانية مُتحقّقة فى النّفس الإنسانيّة

* وَبالرِّضا أوْبالتّجلّى إذْ ــ توقيتيّة ــ **فَطَر**: امّا مبنى للفاعل أو للمفعول ، ٣
* **يستعملُ النّفسُ** ــ هذا متعلّق بالفعلين ــ وكذا **القُوى**، على احد الوجهين ، **تُنْشِى** النفس **الصّوَر** الجزئيّة العلميّة .

امّا كون النفس فاعلا بالرّضا ، بالنسبة الى الصّور، فظاهر؛ وبالنسبة الى القوى ، ٦
فلانّ علم النفس بها ، لو لم يكن نفس وُجُودها ، كان صوريّاً ؛ فصورها امّا فى النفس
فكانت كلّية ، وهى فعلتها ، و استعملتها جزئية ، وامّا فى ذواتها ، فانتقاش صورها فيها
استعمال لابدّ من العلم به ، ومابه الاستعمال ؛ فننقل اليه الكلام وهكذا . وايضاً كيف تكون ٩
عالمة بذواتها، وهى جسمانيّة ،وجودها للمادة؟ وامّا فى آلات اخر، ولا آلة أُخرى ،مع انه
ينقل الكلام اليها.

وامّا كونها فاعلاً بالتّجلى،فلانّها، لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها، ١٢
فتعلم من ذاتها جميعها بوُجُود واحد بسيط ، علماً متقدّماً على وجوداتها المتكثرة وعلى
علمها بها بعين وجوداتها الفعليّة.

وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم * **وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ** ، حال كون المتوهم ، **عَلى** ١٥
* **جِذْعٍ عالٍ عِنايَةً سُقُوطٌ فُعِلا** ــ بالبناءِ للمفعول ــ فانّ هذا العلم التوهمى ، بمجرده
ومحض تخيل السقوط ، بلارويّة وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذى هو السقوط . و * **بالْقَصْدِ**
كَالْمَشْى فِعل ــ الكاف هنا وفيما بعد اسميّة ــ **لِعِلْمٍ حادِثٍ** للنفس * **مَعَ ماعَلَيْها**، ١٨
أى على النفس ، **زيدَ مِنْ بَواعثٍ** واغراض . و * **بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّة** فعل. فالنفس فى
مرتبه القوى الطبيعيّة، فاعل بالطبع ، لكونها متّصفة بصفاتها ايضاً، كما بصفات الروحانيين
فى مرتبة أعلى ؛ فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيرها عنها على مجرى الطبيعى . ٢١

و بِالْقَسرِ الْعِلَل فعلت. فإفادة الحرارة الغريبة الحمائية ، مثلا ، فعل النفس فى مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما ان الحركة الصعودية من الطبيعة المقسورة ، والنزولية من الطبيعة المخلاة. و * بِالْجَبْرِمِنْ نفس خَيِّرَةٍ شَرٌّ، كلطمة اليتيم . حَصَل.

٣

* وَالنَّفْسُ مَعْ عُلُوِّهَا، لَمَّا دَنَتْ، حيث انها آية التوحيد، متعلمة بأسماء الحق تعالى التنزيهية والتشبيهية ، لايشذ من حيطة حكايتها ومظهريتها شىء من الأسماءِ. فهى عالية فى دنوها، ودانية فى علوها ، كل بحسبها. فهى الأصل المحفوظ فى القوى، وعمود جميع المراتب ، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسطية الى القطعية . لاجرم، * بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوَى قَدْ سُخِّرَتْ. فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها، فاعلات بالتسخير.

٦

* تَبْيِينٌ : يتبين به اصطلاح الالهيين ، بماهم الهيون ، فى اطلاق الفاعل ، عن اصطلاح الطبيعيين فيه. * مُعْطِي الْوُجُود باخراج الشىء عن الليس الى الأيس، مهية ووجوداً، ومادة وصورة، فِي العلم الالهى، فاعِلٌ. ولكن * مُعْطِي التَّحَرُّكِ، الحكيم الطَّبيعى قَائِلٌ بانه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الذى لم يوجد مادة الشىء ولا صورته، بل انما حرك مادة موجودة من حال الى حال. والالهيون كثيراً مايطلقون الفاعل على هذا ، مثل مايقولون: النجار فاعل للسرير، والنار للاحراق ، لكن لا بماهم الهيون . واشير اليه فى الكتاب الالهى بقوله تعالى: «افرأيتم ماتمنون ، أأنتم تخلقونه ، أم نحن الخالقون ؟» الى آخر الآيات الثلث .

٩ ١٢ ١٥

غُرَرٌ فِی الْبَحْثِ عَنِ الْغَایَةِ

* **وَ كُلُّ شَیءٍ** فی فعله غایةً - مفعول مقدّم - **مُسْتَتْبِعٌ** * **حَتّی فَوَاعِلُ هِیَ الطَّبَائِعُ**. فإذا كانت للطبائع، وهی عدیمة الشعور، غایات، كما سنشیر الیه، فكیف لاتكون لمبادی عالیة، والشعور عین ذاتها مهیّة أو وجوداً؟ * **وَالْقَسْرُ لایَكُونُ دائماً، كَمَا** * **لَمْ یَكُ بِالاكْثَرِ، فَلْیَنْحَسِمَا** ولیرتفعا؛ * **إذ مُقْتَضَی الْحِكْمَةِ** الالهیّة **وَالْعِنَایَةِ** الربانیة - العنایة كما سیاتی فی مبحث العلم ان شاءالله، هی العلم الفعلی بالنظام الأحسن، وقد یطلق علی الإحكام والاتقان فی الفعل، بحیث یترتّب علیه مصالح شتی، كما یقولون: عنایته تعالیٰ فی خلق الشیء الفلانی كذا، وهی، بهذا المعنی، من شعب القدرة، كما انّها، بالمعنی الاوّل، من أعلی مراتب العلم. ولمّا كانت الحكمة ایضاً تطلق علی المعنی الثانی، فالعنایة هنا بالمعنی الاوّل - * **إیصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَایَة**. وذانك منافیان مقتضی هاتین. والغایة * **عِلَّةٌ فَاعِلٍ**، ای من حیث هو فاعل، **بمهیّتها**، ولكن * **مَعْلُولَةٌ لَهُ بِانِّیَّتِهَا**. وهذا كما یقال ایضاً: العلّة الغائیّة مقدّمة علی الفعل ذهناً، مؤخّرة عنه عیناً.

غُرَرٌ فِى دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

فان العبث والجزاف والطبائع والاتّفاقات يظن انّها بلاغايات. فقلنا: * **يَلِيقُ أَنْ**

٣ **نَدْفَعَ**، أى ندفع، **عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ**، * **إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ**. ثم شرعنا فى تمهيد مقدّمات اولا، ودفع الشكّ ثانياً، بقولنا: * **فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ**، * **وَمَا لِأَجْلِهِ** الحركة **غَدَتْ مُشْتَرِكَةً**. فتستعمل بالمعنيين. ففاعل كلّ حركة ومبدئها كانّه

٦ تنحلّ بفواعل ومبادى قريب وأقرب وبعيد. ولكلّ منها، حيث تحقق، غاية.

* **فَغَايَةُ** المحركة **الْعَامِلَةِ** المباشرة للتحريك **اوليهما**، اى ماالـيه الحركة. * **وَرُبَّمَا** هذا، اعنى ماالیه الحركة، محرّكة **شَوْقِيَّةً غُيِّى**، فاتّحد الغايتان، **كَمَا** * **مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ**

٩ **سأماً** من الاول **تُرَدّ**، اى تنضجر من موضع، فتتخيل صورة موضع آخر، فتشتاق اليه، فتتحرك نحوه، وينتهى حركتك اليه. فنفس ماالیه الحركة غاية للشوقيّة ايضاً. * **وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لا تَتَّحِد** بغاية الشوقيّة، كما إذا تصوّرت مكاناً، وتحركت نحوه، لتلقى فيه صديقا

١٢ وحينئذٍ * **فَغَايَةٌ لِقُوَّةٍ فِى الْعَضُلَةِ**، * **مِثْلُ** غاية **الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةً**. فتلك القوة كانّها طبيعة جماديّة. والطبيعة كانّها قوّة محركة حيوانيّة. فكما انّ المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الّا الايصال الى ماالیه الحركة، لاالأشياء الاخر من اغراض ذوى

١٥ الشعور، فكذلك المتوقع من القوّة المنبثّة فى العضلات ليس الّا الايصال الى ما اليه الحركة. وامّا ترتّب غرض آخر، كلقاءِ صديق، فهو من اغراض الشوقية.

فلهذه القوّة وللطبائع غايات: * **شَوْقِيَّةٌ غَايَتَهَا** — مفعول مقدّم — **إِنْ لَمْ**

١٨ **تَجِدْ** * **لَهَا مَقِيساً**، اى مقيسا الى الشوقيّة، وهو حال من الباطل، **فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدّ**، يعنى اذا حرّكت الشوقيّة نحو غاية، ولم يصادفها، سمّى فعله باطلاً بالنّسبة اليها، لا بالنسبة الى العاملة، لانّها صادفت غايتها. وكونه باطلا بحسب الاصطلاح، اى مقطوعاً عن الغاية،

٢١ حيث قطع طريق وصوله الى الغاية، لانّه لاغاية له، اذ فرق بين كون الشيء لاغاية له

وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة، فإذا ضربها البرد، سمّى ذلك قسراً، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لان ان الشجرة خلقت بلاغاية. ٣

* **ذُوالْغايَتَيْنِ**، شروع فى بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضّرورى فى الاصطلاح، بأن الفعل الذى كان ذاغايتين لمبدئيه القريب والأقرب، لا بأن يكون باطلا بالنّسبة الى الشوقيّة، **مَبْدءً** — خبر كان قدم عليه — **بَعيداً** * **كانَ لَهُ** ٦ **تَخَيُّلٌ وَحيداً** — حال — * **لا مع الْفِكْرِ**؛ والّا كان فعلا محكماً مغيّى بغاية فكريّة بلاشبهة، **فَهْوَ الْعَبَثُ، إنْ غايَة** لذلك الفعل * **ماهُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهايَة**. يعنى يعتبر فى العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هوالتخيل فقط، بلافكر، وفى هذا الأمر ٩ يشاركه اخواته؛ والآخران يتطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية، بمعنى ماإليه الحركة، وبهذا يفترق عنها، كما قلنا * **انْ لَيْسَ**، اى ليس منتهى الحركة غاية لهما، بل لكلّ منهما غاية على حدة؛ فالتخيل **امّا وَحْدَة الْمَبْدء** البعيد، **أوْ** * **مَعَ طَبْع** يكون مبدء، **أو مع** ١٢ **مزاج، أومع خُلْقٍ. فَلَوْ** * **كانَ مَعَ الْخُلْقِ، فَعادىٌّ. وَفِى** * **اوّلِها**، اى اوّل الشقوق، وهوان يكون المبدء البعيد هوالتخيل وحده، **سُمِّىَ** الفعل **بِالمُجازَفِ** * **كَاللَّعْبِ** — الكاف اسميّة — **بِاللِّحْيَةِ عادىٌّ. وَما** * **يَبْقى**، وهوان يكون المبدء البعيد هوالتخيل مع طبع، او ١٥ مزاج، **فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورىِّ سِما** — مؤكّد بالنّون الخفيفة — وهذه الّتى بعد العبث مشتركة فى عدم تطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة، وللشوقيّة شىءآخر. * **كَحَرَكَةِ الْمَريضِ**، مثال لمبدئية التخيل مع المزاج، ١٨ وحركة **التَّنَفُّسِ**، مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ * **كُلَّ الْمَبادِى** الثلثة **فِى الْجَميع**، اى جميع الصّور، **تَكْتَسى** * **غايَتَها**؛ امّا غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حال، وامّا غاية الشوقيّة ٢١ والتخيل، فاللذيذ الخيالى والخيرالحيوانى، فانّ كلّ فعل نفسانى فلشوق ما وتخيل ما، الّا انّ ذلك التخيل ربّما كان غيرثابت، بلى سريع البطلان، اوكان ثابتا، ولكن

لم يشعر به، لان التخيل غير الشعور بالتخيل. **لكِنَّ حَيْثُ ما ثَبَت** * **مَبْدءُ فِكْرٍ** — الاضافة بيانيّة — **غايَةٌ كَذا** — صفة غاية— اى غاية فكريّة، **انْتَفَتْ**. والفعل لايجب
۳ انيكون له غاية بالقياس الى ماليس مبدء له. فلعب الطفل انّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة الى المبدء الفكرى الّذى هومنتف فيه، وامّا بالنسبة الى المبادى الموجودة فيه، فلا. فظهران الامور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.
٦ قال الشيخ فى الهيات الشفاء: «لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحالة، امّا عادة او ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى، وامّا حرص من القوى المحركة والمحسّة على ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس. والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ،
۹ والحرص على الفعل الجديد لذيذ،أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيليّة. واللذة هى الخير الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقة. وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانى. فاذا كان المبدء تخيليّا حيوانيّا،فيكون خيره لامحالة تخيليّا حيوانياً. فليس، اذن، هذا الفعل خالياً
۱۲ عن خير بحسبه، وان لم يكن خيراً حقيقيّاً، اى بحسب العقل» انتهى.

وامّا فى بطلان الاتفاق، فقد قلنا: * **وَلَيْسَ فِى الْوُجُودِ** الشىء **الاتّفاقِى**، * **إذ كُلَّما يَحْدُثُ فَهْوَ راقٍ** ومرتفع طولاً * **لِعِلَلٍ**، اى الى علل، **بِها وُجُودُهُ**
۱٥ **وَجَب**، لانتهاء سلسلة العلل الى واجب الوجُود. * **يَقولُ الاتّفاقَ جاهِلُ السَّبَب** وجاهل ارتقاء ذلك الشىء الى واجب الوجُود، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يؤدى الى ذلك الأمر المسمّى بالأتفاقى؛ كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز، وامّا بالنظر
۱۸ الى شخص الحفر، فان الشىء، ما لم يتشخص، لم يوجَد، وما لم يوجَد، لم يوجِد، فكلّا. فالاتفاق كالامكان، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهيّة ووجُود مضاف اليها، وامّا بالنّظر الى نفس الوجُود والى ايجاب العلّة، فكلّ ممكن محفوف
۲۱ بالضرورتين. * **مَوْتاً** — خبر لغدا — **طَبيعيّاً غَدا اخْترامى** * **قِيسَ** — صفة اخترامى — **إلىٰ كُلّيّةِ النِّظامِ**. والأسباب المؤدية الى الوجوب، فغايته، وما اليه حركته، هى هذا. فمطلوب كلّ شئ لم يطلب من صاحبه. نعم، الاخترام وقطع الطريق وعدم الوُصول الى

الغاية ونحوها ، بالقيـاس الى سَير الانسان الكامل الذى خلق لله وخلق الاشياء لأجله ، وبالنظر الى غايته. فاذا قيل النبات أو الحيوان اوالطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية وارتحلوا ، فانّما قصد الغاية الثانية ، لاالاولى. وهذا الترقب ، ايضاً بالنظر الى النّوع والى ۳ المواد، لإتّحادها بالصّور.

وانت ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاد كلماته وان كلمته التامة باب الأبواب، وان الله تعالىٰ لم يخلق الممكن هباء وعبثا، دَرَيْتَ انّ كلّ ممكن، لابدّ له ۶ من العكوف على بابه. * **ما لَيْسَ مَوْزوناً لِبَعْضٍ** من الاشخاص **مِن نَغَمٍ** ، بالقياس الى السليقة الحسّية، * **فَفِي نِظامِ الْكُلِّ ، كُلٌّ مُنْتَظَمٌ** — اشارة الى ماذكرنا من الغاية الاولى.

غُرَرٌ فِى العِلَّةِ الصُّورِيَّة

* وَمابِهِ لِلشَّىء فِعْلِيَّتُهُ * صُورَتُهُ. ولمالم تعرف الصّورة والمادة فى اوّل الفريدة، عرفتا هيهنا. فَمِنْهُ، أى ممّا به، شَيْئِيَّتُهُ. * فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ، * وَفاعِلٌ وصُورَةُ الْمَحَلِّ. يعنى انّ للصّورة اعتبارين. فباعتبار انّها جزء للمركّب منها ومن المادة، علّة صوريّة للمركّب. وباعتبار انّها تقوم المحلّ، أعنى المادة، علة فاعليّة وصورة للمحل. وهكذا فى المادة. ويُعلم من هنا حالها. * تُقَالُ، اى الصّورة، لمعانى، ذكرنا خمسة منها، لِلْجِسْمِيَّةِ، اى الصّورة الجسميّة، وَ الصّورة النَّوْعِيَّة، * وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ مطلقا، وَالصّورة الْعِلْمِيَّة.

قال الشيخ فى الهيّات الشفاء: «واما الصّورة، فنقول: قد يقال صُورة لكلّ معنى بالفعل يصلح ان يعقل، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون فى قابل وُحدانى أو بالتركيب، حتّى تكون الحركات والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل. فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صُورة لما يكمل به المادة، وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصحّة وما يتحرك اليها بالطبع. ويقال صورة خاصّة لما يحدث فى المواد بالصّناعة، من الاشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع الشىء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كليّة الكلّ صُورة فى الاجزاء ايضاً» انتهى.

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

* حامِلُ قُوَّةٍ لِشَىْءٍ عُنْصُرُه ومادته بالمعنى الاعمّ هيٰهنا ، حتّى يشمل موضوع العرض ، ومتعلّق النّفس ، * بِوَحْدَةٍ ـ شروع فى تقسيم المادة بأن العنصر امّا ان يكون عنصراً للشىء بوحدة ـ أوْ لأجل ضَمٍّ ما يُغايِرُه . و * كُلٌّ واحد منهما ، امّا مَعَ التَّغْيير ذاتاً أوْ صِفَةً ؛ والتغيير امّا أن يكون * زيادة ، اى بحسب الزيادة ، او نُقْصاناً ، أى بحسب النقصان أوْلا مع التغيير بأقسامه . فَاقْتَفِهْ .

فالواحد بلاتغيير ، كاللوح للكتابة ؛ ومع التغيير فى ذاته ، زيادة جوهريّة ، كالمنى للحيوان ، حيث يزيد عليه كمالات جوهريّة ، حتّى يبلغ الى درجة الحيوان ، وان كان مع انسلاخات صوريّة ايضاً ؛ ونقصانا جوهريا ، كالخشب للسّرير ، فانّه ينقص بالنحت ؛ ومع التغيير فى صفته زيادة ، كالشمعة للصنم ، والصبى للرّجل ، حيث يتغيّر العنصر فيهما فى حاله ، لعروض الحركة له ، فى أين اوكم او غير ذلك ، ومع التغيير نقصانا فى صفته ، مثل الابيض للأسود ، حيث يفقد منه صفة البياض ؛ والذى بالانضمام بلاتغيير ، مثل الخشب والحجارة للبيت ، ومن هذا القبيل الآحاد للعدد ، والمقدمات لصُورة القياس ؛ ومع التغيير ، كالأدوية للمعجون ، فانّها تستحيل حتّى تصير معجوناً ، كذا فى الشفاء.

* وَأيْضاً ، إمّا واحِدُما ، اى صورة ، طَبَعَه وحلّ فيه ، اى يكون الشىء عنصراً لشىء واحد ، كهيولى كلّ فلك ، بناء على اختلافها بالنّوع ، فهى لايقبل الّا صورة فلكها خاصّة ، * أوْجُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهىً ، كالعصير للخمر والخل والدبس وغير ذلك ، أوْجملة لامَعَه ، اى لامع منتهى ، كالهيولى الاولى للكلّ .

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَع

* **بَسِيطَةً** – مفعول مقدّم لقولنا: «دَرَوْا»، ومابعده معطوفات عليه – **أوْمالَهُ**

٣ **التَّرْكِيبُ** – وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعات للفظ «ما» – فالفاعل البسيط، كالمبدء الاوّل، والمركّب، كعدّة رجال يحركون شيئا، والمادة البسيطة، كالهيولى، والمركّبة، كالعقاقير للترياق، والصّورة البسيطة، كصورة الماء، والمركّبة، كصورة

٦ البستان، والغاية البسيطة، كالشبع للاكل، والمركّبة كالتجمّل وقتل القمل للبس الحرير؛ * **أوْما هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ**، والأمثلة واضحة، * **عمّةً أوْخَصّةً**؛ فالفاعل العام ماينفعل عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء، والخاص ماينفعل عنه واحد؛ وقس عليه المادة، والصورة

٩ العامة، كصورة الكرسى مطلقا، والخاصّة، كصورة هذا الكرسى، والغاية العامّة، كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج، والخاصّة، كلقاء زيد صديقه الخاص؛ **أو كُلّيّةً**، * **أوْما هُوَ الْجُزئىُّ**، فالفاعل الكلّى مايكون غير موازلما بازائه

١٢ من المعلول، بل اعم، كالطبيب لهذا العلاج، والجزئى، كهذا الطبيب لهذا العلاج، اوكالطبيب للعلاج؛ وقس عليه البواقى؛ **أوْذاتيّةً**، * **أوْعَرَضِيّةً**؛ فالفاعل بالذّات هوالّذى لذاته يكون مبدء للفعل، والفاعل بالعرض، مثل السّقمونيا للتبريد، مع كونه حارّاً بالطبع،

١٥ فان فعله بالذات ازالة الصفراء، وإذا زالت الصّفراء، حصلت البرودة، فتضاف اليه – وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً، وان شئت فارجع الى كتبهم – والمادة بالذات مايقبل شيئا بذاته، وبالعرض، مثل ان يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادة له، مثل الماء

١٨ للهواء، والنطفة للانسان، فانّ الصّورة المائيّة اوالنطفيّة ضدّ للمقبول، ولابدّ ان يبطل عن المادّة؛ والصّورة بالذّات، كشكل الكرسى، وبالعرض كالسواد والبياض له؛ والغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض اصنافه كثيرة مذكورة فى كتبهم؛ **كَما بِالْفِعْلِ**

٢١ **أوْ** * **بِالْقُوَّةِ**، والأمثلة واضحة، **الْعِلّةَ مُطْلَقا**، ايّةً من الأربع، كانت **دَرَوْا**.

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

* قَدِ انْتَهَى تَأْثِيرُ ذاتِ مَدَّةٍ ، اى علّة صاحبة مادة ، * فِى مُدَّةٍ ، اى زمان التأثير ، وَعِدَّةٍ ، اى عددالتأثير ، وَشِدَّةٍ ، اى شدة التأثير . * وَلَيْسَتْ أَيْضاً ، اى كما انّ العلّةالجسمانيّة والقوى الجسمانيّة متناهية التأثير ، كذلك ليست أثّرَتْ إلّا بِأن * مُنْفَعِلٌ ، اى منفعلها ، مِنْهَا بِوَضْعٍ خاص إقْتَرَنَ . فالقوّةالناريّة لاتؤثرفى ماءالقدر اينما وقعت ، بل اذا حصل بينهما وضع خاص ومحاذاة خاصّة . والشّمس لاتضىٔ الأرض ، كيفما تحققت ، بل بمقابلة خاصّة ، او ما فى حكمها .

ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله فى الاولى ، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهريّة فى القوى والطبائع ، كلّ قوّة تنحلّ الى قوى ، كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا . و اشتراط الوَضع ايضاً سهل النّيل ، بعد تصوّر انّ احتياج القوّة الى المادة فى الوجود يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد لتفرّع الايجاد على الوجود . والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل بهاللقوّة وضع مع منفعلها . والّا لم تكن محتاجة الى المادة فى الايجاد ، فلم تكن محتاجة اليها فى الوجود ، لانّ الغنىّ فى الفعل غنىّ فى الذّات ؛ فلزم كونها مفارقة . وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف . فنفس تصوّران القوّة جسمانيّة وذات مادة ادّتنا الى المطلوب .

غُرَرٌ فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَّةِ والْمَعْلُول

منهاان * **شَرَائِطَ** — مفعول مقدّم — **التَّأثيرِ مايَجْمَعْ** — بالجزم،لانّ كلمة «ما»

٣ شرطيّة — **يَجِبْ * مَعْلُولُه**. فلايجوز تخلف المعلول عن العلّة التامة . وهذا واضح بعد تصورالعلة التامّة. فلذا لم نشر الى دليله . **دُونَ الْمُعِدّ**، ففيه يقع التخلّف. **إعْرِفْ تُصِبْ**.

ومنها انّ الواحد لايصدرعنه الّا الواحد، وانّ الواحد لايصدر الّا عن الواحد.

٦ * **مَصْدَرُذاكَ لَيْس مَصْدَراً لِذا * مَعْنىً**،أى ذاتاً. فان كلّ علّة لابدّ ان يكون لها خصوصيّة بحسبها يصدرعنها المعلول المعيّن، كما انّ للنّارخصوصيّة بالنسبة الىالحرارة، وهى الصورة النّوعيّة الناريّة ، وللماء خصوصيّة بالنسبة الى البرودة . فذاك وذا فيما نحن

٩ فيه، كالنّوروالظلمة ، كلّ يقتضى خصوصيّة فى العلّة يناسب صدوره . واذا تحقّق فى بسيط ، وصدق عليه هذان المفهومان، أعنى مَصدر ذاك ومصدر ذا ، **فَكُلٌّ إقْتَضَى** فى ذلكَ البسيط **مابِحِذا** ، اى الخصوصيّةالخاصّة ، فيتركب ذلك البسيط. و إذا احكمت

١٢ هذا البيان ، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدران تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام.

ثمّ انّ لذلك الكلام ، أعنى قولهم: « الواحد لايصدرعنه الّا الواحد» بطناً، لو

١٥ تفطّن الجمهوربه، لم يسلّوا عن اغماد أوهامهم سُيوف الاعتراضات عليهم. منها انّه يلزم من هذه القاعدة التفويض ، اذ من جزئياته انّ الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ، وفوّض ، على زعمهم ، امرالايجاد اليه. ولكن ان هذا الّا افك افتروه عليهم ، بل مغزى

١٨ مرادهم ليس الّا ماشارتعالى اليه بقوله: « ومامرنا الّا واحدة » ،وذلك الامرهوالوُجود المنبسط الذى لاتتكثر الّا بتكثر الموضوعات. ومعلوم انّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات، وصدوره صدور كلّ الوجودات. ولوكان المراد العقل ، فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ

٢١ العقول، بل كلّ الفعليّات. ولذا قالوافى التحقيق: « لامؤثرفى الوجود الّاالله » . ولكن فى مقام

بيان صُدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام، لم يهملوا اعتبار السنخيّة. وبيّنوا انّ اوّل صادر من الواحد بالوَحدة الحقّة الحقيقيّة، لابدّ ان يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلّية، لاالواحد بالوحدة العدديّة المحدودة. ۳

* **فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتِ العلّة**، * **كذاك فِي وَحْدَتِه**، اى وحدة المعلول، **قَدْ تَبِعَتْ** العلّة، فكانت واحدة. فلايجوز توارد علّتين مستقلّتين لمعلول واحد شخصى، اجتماعاً وتبادلاً، بل تعاقباً، لما ذكرنا من اشتراط الخصوصيّة ۶ الخاصّة فى العليّة. فاذا كان المعلول المعيّن مستدعياً لخصوصيّة بعينها، فهى القدر المشترك فى العلل، فكانت واحدة.

ومنها قولنا: * **بَيْنَهُما تَضايُفٌ**، وهو ظاهر. ۹

وَ منها انّه **يُبْطِلُ** * **ضَرُورَةً دَوْراً**، فى العليّة والمعلوليّة. فلاحاجة الى البرهان.

كَذا تَسَلْسُلٌ فى العلّية والمعلوليّة * **يُبْطِلُهُ ما فِي الْمُطَوَّلاتِ** من الكتب العقلّية * **مِنْ نَحْوِ** دليل **تَطْبيقٍ**. هُو انّه لووجدت سلسلة غير متناهية، ننقص من طرفها ۱۲ المتناهى شيئاً، فيحصل جملتان، احديهما تبتدئ من المفروض جزءً أخيراً، والاُخرى مماقبله. ثمّ نطبق بينهما. فان وقع بازاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، لزم تساوى الكل والجزء وإن لم يقع فيكون جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة ۱۵ لاتزيد عليها الّا بمتناه، فيلزم تناهيها ايضاً. ضرورة انّ الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه.

وَ دليل **حَيْثِيّاتٍ**، وهو انّه، لَوترتب حيثيات وامور غير متناهية، فما بين المعلول الأخير او الجزء الأخير اوكلّ حَيثيّة وبين حَيثيّة أُخرىٰ، ايّة حيثية كانت من ۱۸ السّلسلة: متناه، ضرورة كونه محصوراً بَين حاصرين. فالكلّ ايضاً متناه. وقالوا: هذا حكم حدسىّ يحكم به العقل المتحدس، ولَيْس من قبيل حكمه على الكلّ بما حكم به على كلّ واحد؛ كان يقال: كلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكلّ ايضاً دون ۲۱ الذراع. بل من قبيل ان يقال: إذا كان مابَين نقطة طرف المقدار المفروض وايّة نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولى، لايزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لايزيد على الذّراع.

واما قول صاحب الشوارق ـ رحمة الله عليه ـ : « مابين كذا وكذا دون الذراع ، فهذا المقدار المفروض دُون الذراع » ، فالظاهر انّه سَهْو . فانّ المفروض انه ذراع . فكيف ٣ يكون دُونه ؟

والسّيد الداماد ـ قدّس سرّه ـ فى القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسيّا . فقال : « والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولى لكلّ واحد واحد ، إذا صح على جميع ٦ تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقا ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع ، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى ايضاً ، من غير امتراء ؛ وان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد » ، انتهى . فالأوّل كالحكم بالامكان ٩ على كلّ ممكن ، والثانى كالحكم على كلّ انسان باشباع رغيف ايّاه .

* وَمِنْ دَليلِ الوَسَطِ وَالطَّرَفِ ، وهو الذى قرره الشيخ فى الهيّات الشفاء ، محصوله انّ كلّما هو معلول وعلّة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة . فلو تسلسلت ١٢ العلل الى غير النّهاية ، لكانت السّلسلة الغير المتناهية ايضاً علّة ومعلولاً . امّا انّها علّة ، فلانّها علّة للمعلول الأخير . وامّا انّها معلولة ، فلاحتياجها الى الآحاد . وقدثبت انّ كلّما هُو معلول وعلّة ، فهووسط ، فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلاطرف ، ١٥ وهومحالٌ . فلابدّ ان ينتهى الى علّة محضة .

* وَمِنْ دليل تَرتُّبٍ ، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة يقتضى ان يكون بحيث ، إذا فرض انتفاء واحد منها ، استوجب انتفاء مابعده . فاذن ، كل سلسلة ١٨ استوعبتها المعلوليّة على الترتيب ، يجب ان يكون فيها علّة اولى ، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة ؛ لانّ هذا خاصيّة المعلولية والمعلوليّة مستوعبة ايّاها .

وَمِنْ دليل تَضَايُفٍ ، وهوانّه ، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، ٢١ لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة . وهو باطل ، ضرورة تكافؤ العلّية والمعلوليّة . بيان اللزوم انّ كلّ علّة فى السلسلة ، فهى معلولة على ماهو المفروض ، وليس كلّما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الاخير .

*وَمِنْ دليل **مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الأَخْصَرِ** ذكره الفارابی، وهو انّه إذا كان مامن واحدمن آحادالسلسلة الغير المتناهية الّا وهو كالواحد، فی انّه لَيس يوجد الّا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللّامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لاتدخل فی الوجود، ۳ مالم يكن شیٔ من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهة العقل تحكم بانّه مالم يوجد فی تلك السلسلة شیٔ، لم يوجد شیٔ قبله، لايوجد شیٔ بَعده.

*وَ**غَيْرِها** ممّا هو مذكور فی المطولات. **فَاعْرِفْ بِها** ای بهذه المذكورات وغيرها ۶ **تَسْتَبْصِر**.

المقصد الثانى

في

الجوهر والعرض

وفيه فرائد

الفريدة الاولى

في

رسم الجوهر و ذكر أقسامه

* **الْجَوْهَرُ** هو **الْماهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ**، اى لا اعتباريّة، التى * **إذا غُدَتْ فِى الْعَيْنِ**، **لامَوْضُوعَ لَهُ**. وهذا كقولهم: «الجوهر ماهيّة، إذا وجدت فى الخارج، كانت لا فى الموضوع». * **فَجَوْهَرٌ كانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ** هو * **هَيُولىً**؛ **أوْ** جوهر **حَلَّ بِهِ**، اى فى جوهر، فهو **مِنْ صُوَرٍ**، اى من الصورتين الجسمية والنّوعية. فالجمع منطقى، * **وَجُوْهَرٌ لَيْسَ بِذاكَ وَبِذا**، اى جوهر ليس محلاً لجوهر، ولا حالاً فى جوهر، * **إنْ مِنْهُما**، اى من الجوهرين الحالّ والمحلّ، **رُكِّبَ**، فهو **جِسْماً أُخِذا**. * **وَدُونَه**، اى جوهر ليس محلّا لجوهر، ولا حالّاً فى جوهر، وكان بدون التركيب منهما، فهو مفارق. **نَفْسٌ**، **إذا تَعَلَّقَ** — بصيغة المضارع — * **جِسْماً**؛ **وَإلّا**، اى ان لم يتعلّق بالجسم، فهو **عَقْلٌ الْمُفارِقُ** — مرفوع على القطع من النعتيّة، كما فى قوله تعالى: «ويل لكلّ همزة لمزة الّذى جمع مالاً وعدّده»، ويمكن ان يتعلّق بـ«لدونه»، اى ودونه هو المفارق. ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل فى الالهيّات، وللباقى فى الطبيعيّات.

[الفريدة] الثانية

في

رسم العرض وذكر أقسامه

* الْعَرَضُ مَا، اى ممكن، كَوْنُهُ فِى نَفْسِهِ هو* الْكَوْنُ فِى مَوْضُوْعِهِ.
لاتَنْسِهِ. امّا كونه فى نفسه، فلاستقلال مهيّته فى العقل. وامّا كون هذا الكون عين
الكون فى الغير، وكونه كوناً رابطيّاً، فبملاحظة حاله فى الخارج، انّه أمر ناعت، لم يكن ٣
بحيث يكون له استقلال، ثمّ يطرء عليه الاضافة الى الموضوع، بل الاضافة عين وجوده،
وإن لم يكن عين مهيّته الّا فى مقولة الاضافة، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة
الاضافة، اذ ليْس كلّ تعلّق واضافة اضافة مقوليّة، بل التعلّق فى المهيّات. الاترى ٦
انّ كلّ وجود عين التعلّق بالمبدء، ولَيْس اضافة مقوليّة. وللمبدء اضافة اشراقيّة
على جميع ماسواه، ولَيست مقولة.
* كَم وَكَيْفٌ وَوَضْعٌ وأيْنٌ ولَهُ — وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة ومَتَى ٩
و* فِعلٌ ومُضافٌ وانفِعالٌ ثبتَاهى* أجْناسُهُ الْقُصْوى لَدَى الْمُعلِّم. فتكون تسعة.
* وَبِالثَّلْث، اى بالمقولات الثلث، وهى الكم والكيف والنسبة، وهى شاملة للسبعة التى
جعل ارسطو واتباعه كلّ واحد منها جنساً عاليا، أوْبِالأرْبَعِ، وهى هذه الثلثة والحركة ١٢
نُمِى؛ الاوّل لصاحب البصائر، والثانى للشيخ الاشراقى.

[الفريدة] الثالثة
فى
البحث عن أَقسام العرض

غُرَرٌ فِى الْكَمّ

* **أَلْكَمُّ مَا بِالذّاتِ** — فخرج مايقبل القسمة بالعرض — **قِسْمَةً** وهمّية **قَبِلَ**.

٣ * **فَمِنْهُ**، اى من الكم، **ماهو مُتَّصِلٌ**، وَمنه ماهو **مُنْفَصِلٌ**. * **بِذِى** — بمعنى صاحب — **اتِّصَالٍ هيهُنا** — وله معانٍ أُخرفى مواضع أُخر — **قَدْ قُصِدا** * **مَا**، اى كم، **فيهِ**، بعد قبول القسمة، **حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا**. والحدّ المشترك مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة،

٦ بمعنى انّها، ان اعتبر بداية لاحد الجزئين، امكن ان يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن ان يعتبر نهاية للآخر، كالنّقطة فى جزئى الخطّ، والخطّ فى جزئى السطح والسطح فى جزئى الجسم، والآن فى جزئى الزّمان؛ بخلاف المنفصل، إذ الخمسة، إذا

٩ قسمتها الى ثلثة واثنين، لم تجد فيها حدّا مشتركاً. والّا فان كان واحداً منها، كان الباقى أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستّة. وكلاهما خلف. * **ثانيهما**، وهو المنفصل، **يَكُونُ الْأَعْدادُ فَقَطْ**. * **وَأَوَّلٌ**، وهوالمتّصل، **جِسْمٌ** تعليمى وهو الكمية

١٢ السّارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى، **وَسَطْحٌ، ثُمَّ خَطٌّ**. * **فَذاكَ** المنقسم الى هذه الثلثة **ذوالتَّرْصِيفِ**، اى الاتّصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا فى الصّف، اى تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، اى متقاربها، **وَالثَّبَاتِ**، اى هذه الثلثة كم

١٥ متّصل قارّ.

* **ثُمَّ الزّمانُ الْمُتَقَضِّى الذّاتِ**، اى هو بحيث يكون تجدد كلّ جزء منه بنحو الانقضاء، وتكوّنه بنحوالانصرام، لاثبات له بوجه من الوُجوه. فالزّمان كم متّصل غير

١٨ قارالذّات.

* **وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّة**، كالجوهر. فان المتّصل، بعض انواعه يعرض البعض، فان الخط عارض للسّطح مثلاً. والمنفصل، بعض انواعه مقوّم للبعض. والعروض والتقويم منافيان للضدية. وايضاً، الاتحاد فى الموضُوع شرط الضدية بين شيئين، وهوهنامنتف.

٢١

* **أنْواعُهُ**، ای انواع الکم الجنسی فی ضمن المتّصل القار– ولشهرة المأخوذ تعلیمیّا، لم نبال بارجاع الضمیر الی مُطلق الکمّ– **تُؤْخَذُ تَعلیمیّةً**، بأن تؤخذ کلّ من المقادیر لابشرط شیء، ای من غیر التفات الی شیء من المواد واحوالها. فیکون جسماً تعلیمیّا، وسطحاً ۳ تعلیمیّاً وخطّاً تعلیمیّاً، لانّ العلوم التعلیمیّة تبحث عنها کذلک. وسمّیت تلک العلوم تعلیمیّة لانّهم کانوا یبتدئون بها فی التعلیم. * **وَاخْصُصْ بِهِ**، ای بالکم، ثلثة احکام: **وُجُودَ ما یَعُدُّهُ**، ای شیء یفنیه. فالکم المنفصل یوجد فیه الواحد، وهو عادّ جمیع انواعه، مع انّه ۶ قد یعد بعضها بعضا. والمتّصل قابل للتجزیة، فهو قابل للتعدید، والعدد مبدئه الواحد، فهو عادّ له. * **کَمَا التَّساوی خَصَّه وَضِدُّهُ**، ای ضد التساوی ایضاً خصّه، وهو اللامساواة. واطلاق الضد علیه مع کونه عدمیّا، باصطلاح المنطقیین، لانّهم لایشترطون فی الضدین ۹ کونهما وجودیین. ولذا سمّی الشیخ الرئیس السالبة الکلّیة ضداً للموجبة الکلیة. وکذا فی بعض من العلوم الغیر الحقیقیّة * **کَذا نِهایَةٌ وَلانِهایَةٌ** * **فِی الْجِسْمِ**، ای لانهایة مأخوذة علی سبیل عدم الملکة، لا السّلب المطلق، فانّه لیس من خواصّه. فهذه الثلثة ۱۲ مع قبول القسمة الذی عرّف الکم به من خواصه، وانّما تعرض لغیرها بتوسطه. **فَادْرُوا یا اُولِی الدِّرایة**.

غُرَرٌ فِى الْكَيْف

* أَلْكَيْفُ مَاقَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ ،اى هيئة قارة، فخرج الحركة وأن يفعل وأن ينفعل؛ * لَمْ يَنْتَسِبْ ، فخرج الاعراض النسبيّة ؛ وَيَقْتَسِمْ – عطف على مدخول لم – بِالذَّاتِ ،فخرج الكم. * وَهُوَ الى أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَم .

احدها: * مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ ، ويقال له الكيفيّات النفسانيّة ، كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها.

وَثانيها: ما اخْتَصَّ بِكَمٍّ ،ويقال له الكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها ، ممّا اختص بالكم المتّصل، وكالزوجيّة والفرديّة ونحوهما، ممّا اختص بالكم المنفصل.

* وَ ثالثها: مَاهُوَ الْقُوَّةُ وَ اللَّاقُوَّة، ويقال له الكيفيّات الاستعداديّة، من الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال، كاللين والممراضيّة، ونحوهما، وهو المسمّى باللّاقوّة؛ والاستعداد الشديد الى جانب اللّاانفعال ، كالصّلابة والمصحاحيّة، ونحوهما ، وهو المسمّى بالقوّة.

* وَ رابعها: كَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّة ، ظاهرة من الكيفيّات الملموسة كالكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة الّتى هى اوائل الملموسات ، ونحوها؛ والمذوقة، كالطعوم البسيطة التسعة ، ونحوها؛ والمشمومة ، كالروائح الطيّبة والمنتنة؛ والمسموعة ، كالأصوات ، والمبصرة ، كالأضواء والألوان؛ * مِنْ – بيان لكيف محسوس– إِنْفِعَالِىٍّ وَالإِنْفِعَالِ .

الكيفيّات المحسوسة ، ان كانت راسخة ، كصفرة الذهب وحلاوة العسل ، سمّيت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها ، ولكونها ، بخصوصها أوعمومها، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. وإن كانت غير راسخة ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمّيت انفعالات لانّها لسُرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل. فهى، وإن كانت مشاركة للقسم الاوّل فى وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شىء تنبيهاً على قصور فيه، وهو عدم

ثباته. وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا: * **كالملكات اعرفهما** — جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف — **والحال**، معناه ان الكيف الانفعالى كالملكة، والكيف المسمّى بالانفعال كالحال. * **فالأوّل**، اى الانفعالى، هو **الرّاسخ**، كالملكة، **لا الثّانى**، اى الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال. **اقتنص** — الاقتناص الاصطياد — **بذينك**، اى بالانفعالى والانفعال، **الجسم خُص**، **وتين**، اى بالملكات والحالات، **النّفس خُصّ**. والحاصل انّ كلاً من هذين مع كلّ من هاتين مناسب فى الرّسوخ اوعدمه، الّا انّ موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فانّ موضوعهما النفس.

غُرَرٌ فِي الْعِلْمِ

انّى ، و إن لم اشبع الكلام فى الكيفيّات ، بل فى سائر المقولات العرضيّة ، الّا انّ
٣ العلم ، لمّا كان اجلّ الكيفيّات ، كان يعجبنى ان اتعرّض لشطر من أبحاثه . فقلت : * **عِلْمٌ ، وَإنْ بَدَتْ لَهُ مَراتِبُ** ، * **إذ بَعْضُهُ جَواهِرٌ** ، ثم بعضها جواهر ذهنيّة ، فان كليّات الجواهر جواهر ذهنيّة ، وبعضها جواهر خارجيّة مجردة نفسيّة ومجردة عقليّة ، كعلم العقل
٦ والنفس بذاتهما ، **بَلْ** بعضه ، أعنى اعلى المراتب ، **واجِبٌ** ، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته ، فانّه عين ذاته ، * **فَبَعْضُهُ** – يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم ، لَيس العلم كيفيّة ، فهو اجلّ من ان يبحث عنه فى باب الكيف ، الّا انّ بعضه – **كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ** .
٩ بل بعضه الأدنى منها معنى مصدرى انتزاعى . * **فَهيهُنا أبْحاثُهُ حَرِيَّةٌ** بالذكر . * **مِنْ تِلْكَ** الابحاث ، **أنْ فى جِنْسِهِ** ، اى جنس العلم ، **أقْوالٌ** : هل هو * **كَيْفٌ** ، كما هو المشهور ، او **إضافَةٌ** ، كما قال الفخر الرازى ، **أوانْفِعالٌ** ، كما قال بعض آخر . * **فَلْيُدْرَ** ، فى تحقيقه ،
١٢ **بَعْدَ ماتَشَكُّكٌ عُلِمَ** ، اذ بدت له مراتب * **انّ** – متعلّق بالدراية – **هُنا نَقْشاً بِعَقْلِنا** ، اى فى عقلنا ، **رُسِمَ** . فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا بشىء واضح ، فلا يكون امراً انتزاعيّاً . * **فَفِينا الانْفِعالُ** لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوّة الى الفعل
١٥ **مِنْ مَرْسُومٍ** ، اى المعلوم بالذّات الّذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك . * **لَهُ** ، اى للمرسوم ، **إضافَةٌ إلَى الْمَعْلُومِ** بالعرض . * **فَتَخْرُجُ** ، اى اذا علمت ذلك ، فتعلم انّه تخرج ، **النِّسْبَةُ وَ انْفِعالٌ** * **عَمَّا** ، اى عن المرسوم الّذى ، **لَهُ عِلْماً وَ كَيْفاً**
١٨ **قالُوا** ، اى عما قالوا انّه كيف بالذات . فالقول بانّه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات .

ومن تلك الابحاث تقسيمه : * **وَهُوَ حُصُولِىٌّ ، كَذا حُضُورِىٌّ** . * **فِى**
٢١ **الذّاتِ** ، اى فى العلم بالذات **ما** اى ليس **الْحُضُورِ** ، اى العلم الحضورى ، **بِالْمَحْصُورِ** ،

خلافا للمشائین، فانّهم حصروه فی علم کلّ عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغَیر بالحصولی، حتّی انّهم رأوا انّ علمه تعالی بالغیر قبل الایجاد حصولی ارتسامی. ولیس کذلک. * **بَلِ** الحضُوری **ثابِتٌ فِی العِلْمِ بِالمَعلولِ**، * **کَصُوَرٍ فِی عِلْمِنا الحُصُولی**. ان کانت ۳ الکاف تمثیلیّة، کان المراد بالصّور ماهی کالخیالات، بناء علی انّ العلم بها بالانشاء والفعالیّة. وإن کانت تشبیهیّة، کان المراد تشبیه الفعل بالقبول، بناءً علی الحلول، بانّه، إذا کان علم النفس بهذه الصور، وهی مقبولة، وتلک قابلة، ونسبة المقبول الی القابل بالامکان، حُضُوریّاً، ۶ کان علم العلّة الفاعلیّة بالمَعلول حُضُوریّا بطریق أولی، لانّ نسبة المَعلول الی الفاعل بالوُجُوب، ولاسیّما الفاعل الالهی المخرج للمعلول من اللیس المحض الی الایس ومُعطی الکمال لَیس فاقداً له، ولایشذ عن حیطة وُجُوده وسعة نورُه. فایّة حاجة الی صورة تکون ۹ ذریعة لانکشافه علیه؟ * **فاوّلٌ**، ای الحصولی، تعریفه: **صورةُ شیءٍ حاصِلَةٌ** * **لِلشَّیءِ**. **وَالثّانی**، ای الحضوری، تعریفه: **حضورُ الشَّیءِ** نفسه **لَهُ**، ای للشیء. ولهذا قالوا: العلم الحضوری هوالعلم الذی هوعَین المعلوم الخارجی. ۱۲

* **وَالعِلْمُ تَفْصِیلیٌّ أوْإجْمالیٌّ**. فالاوّل هوالعلم بالأشیاء المتعددة، بصورمتمایزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثانی ان یعلم تلک الاشیاء بصورة واحدة، لم یَنفَصل بعضها عَن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احکمتها من قبل، فانّک تجد جواب الکلّ حاضراً، ۱۵ لکنّه حالة بسیطة هی خلاقة للتفاصیل. فهذا العلم الواحد البسیط بالاجوبة اجمالی. وإذا شرعت فی التفصیل مترتّباً مُتعاقبا، فانّک احضرت الاجوبة فی ذهنک بصُورمتعددة، فهذا هوالعلم التفصیلی. ۱۸

* **کَذاكَ** له قسمة أُخریٰ هی انّه **فِعْلیٌّ أوِ انْفِعالیٌّ**. ثمّ ان * **فِعْلیُّهُ**، ای فعلی العلم، **ماهوسَبَبُ المَعلومِ**، کمامرّ. * **وَالانْفِعالیُّ مِنَ المَرْسُومِ** ــ کلمة «من» بیانیة؛ وانّما لم نقل: هوالمرسوم، مراعاة للروی، فانّه مکسورفی المصراع الاوّل، والجاروالمجرور ۲۱ خبرــ * **فِی العَقْلِ بَعْدَ ما فِی الاعْیانِ حَصَلَ**. کان المعلوم سببه، و کان السببیّة والمسبّبیّة متعاکستان فیهما. و * **فِی أوّلٍ**، وهو الفعلی، **یَحْصُلُ** مافی الاعیان **غِبَّ ماعُقِلَ**.

غُرَرٌ فِى الْأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتىٰ

* **هَيْئَةٌ** تحصل من **كَوْنِ الشَيءِ فِي الْمَكانِ** * **أَيْنٌ** . فحيث قلنا: هيئة، اشرنا
٣ الى انّه هيئة خاصة ، وكون خاص، وليس مجرد نسبة الشىء الى المكان، وكذا نظائره.
ومَتىٰ هو **الهَيْئَةُ** الحاصلة من كون الشىء **فى الزّمانِ** . وكون الشىء فى الزمان اعمّ من كونه
فيه ، ومن كونه فى حدّ منه ، وهو الآن ، كالوصولات والمماسات ، وغيرهما من الآنيات .
٦ ولذا يسئل عنها بـ«متى» . ثمّ كونه فيه أعمّ ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق ، كما فى
الحركة القطعيّة ، اولا على وجهه، كما فى الحركة التوسطية. ومنها الجدة: * **هَيْئَةٌ** تحصل
لاجل **مايُحيطُ** — فيكون اضافة الهيئة لادنى ملابسة. ويمكن كون ما مصدريّة — **بِالشّيءِ**
٩ **جِدَةٌ** ، حال كون تلك الهيئة * **بِنَقْلِهِ** ، اى بنقل المحيط ، **لِنَقْلِهِ** ، اى لنقل الشىء ، **مُقَيَّدَةٌ**؛
كما يقال: الجدة نسبة الشىء الى ما يحيط به ، بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين ،
اذلا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والاحاطة اعمّ من التامة وغيرها . فيشمل التعمّم
١٢ والتنعّل كالتقمّص والتجلبب.

ومنها الوضع . * **الْوَضعُ هَيْئَةٌ لِشَيءٍ حاصِلا** من نسبتين معاً: * **مِن نِسْبَةِ
الاجْزاءِ**، اى اجزاء الشىء، **بَعْضُها إلىٰ** * **بَعْضٍ ،وَمِنْ نِسْبَتِها**، اى نسبة الاجزاء،
١٥ **لِخارِجٍ** ، اى الى خارج عن ذلك الشىء ، سواء كان فى داخله أو خارجه ، كالقيام
والقعود والاستلقاءِ والانبطاح وغيرها . فالقيام مثلاً هيئة فى الانسان، بحسب نسبته فيما بين
اجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق ورجلاه من تحت. ثمّ الوضع * **لِلْكَوْنِ** ، اى لكون
١٨ الشىء ، **بِالْحِسِّ مُشاراً** اليه **قَدْ يَجى**. فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى ، دون الوحدة.

وَ منها الفعل والانفعال. * **الْفِعْلُ تَأْثِيراً بَدا تَدَرُّجاً**، كتسخين المسخّن، مادام
يسخن. * **تَأَثُّرٌ كَذاكَ**، اى تدرُّجاً ، هو **الإنْفِعالُ جاء** ، كتسخن المتسخن، مادام يتسخن.
٢١ وحيث اعتبر التدرج فيهما، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان ، كاخراج الواجب تعالىٰ العقل

من الليس الى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتى الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف. * **إنّ الْمُضَافَ نِسبةٌ تَكَرَّرُ**. قال الشيخ فى قاطيغورياس الشّفاء فى معنى التكرر: «هو ان يكون النظر لافى النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشىء نسبة من حيث له نسبة، والى المنسوب اليه كذلك. فان السّقف له نسبة الى الحائط. فإذا نظرت الى السّقف، من حيث النسبة التى له، فكان مستقرا على الحائط. ثم نظرت من حيث هومستقرعلى الحائط، صارمضافا، لاالى الحائط من حيث هوحائط، بل اليه من حيث هومستقرعليه. فعلاقة السّقف بالحائط من حيث الحائط حائط، نسبة، ومن حيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرارعليه، والسّقف بنفسه منسوب، فهواضافة. وهذا معنى مايقولون: انّ النسبة تكون لطرف واحد، والاضافة تكون للطرفين» انتهى.

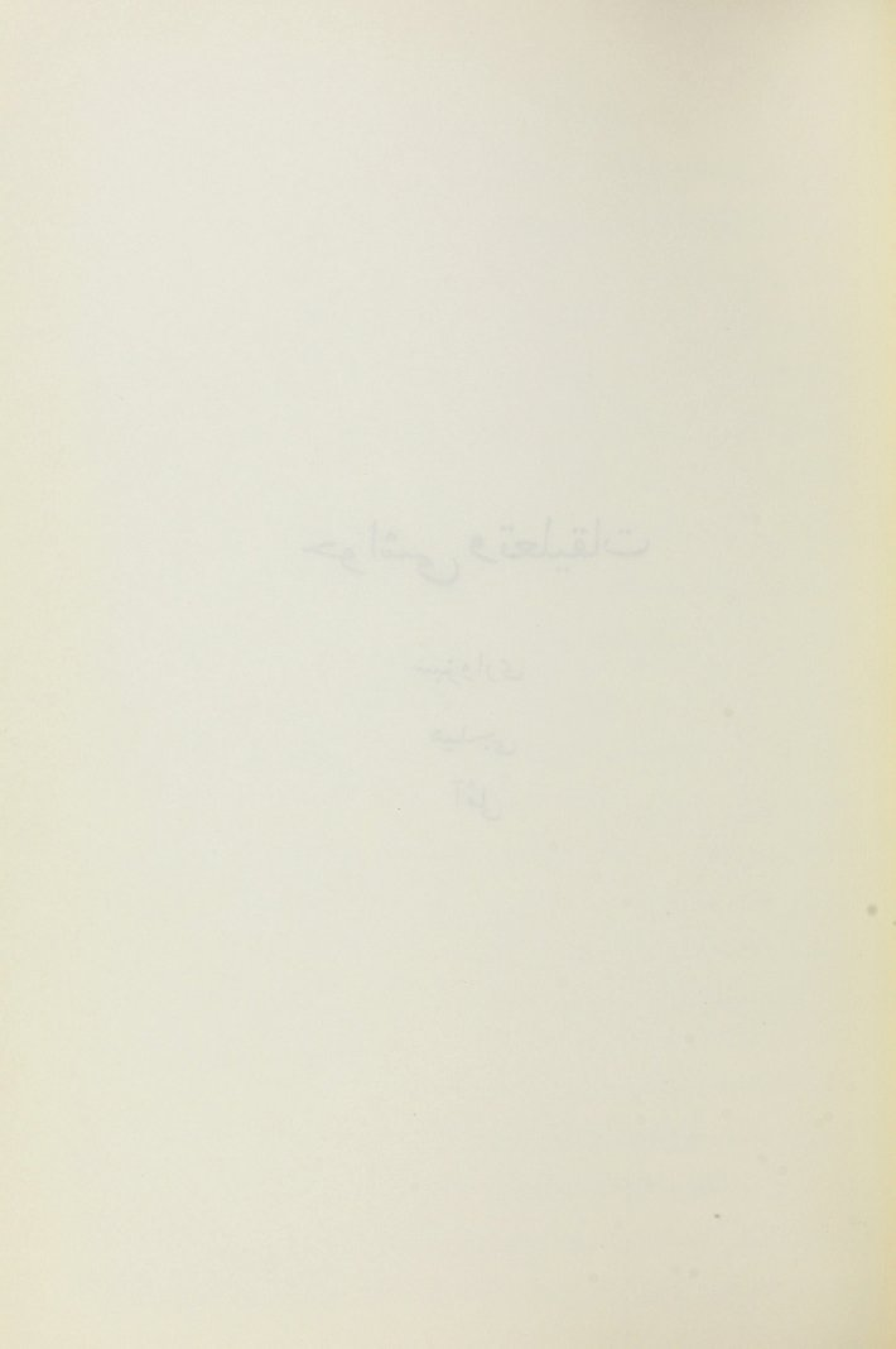
* **مِنْهُ**، اى من المضاف، ماهو **الحَقيقىُّ**، وهونفس الاضافة، **وَمنه مَايَشْتَهِرُ**، اى مضاف مشهورى، وهو مايعرضه الاضافة. * **وَفِى الْمُضَافِ الانْعِكَاسُ قَدْ لَزِم**. فالاب ابٌ للابن، والابن ابن للاب. * **تَكَافُؤٌ فِعْلاً وَقُوَّةً حُتِمَ**. اى، إذا كان احد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل، او بالقوة فبالقوة. * **إخْتَلَفَ الْمُضَافُ أوْ تَشَاكَلا**، اى من الاضافة ما هى مختلفة الاطراف، كالابوة والبنوة، والعلّية والمعلوليّة. ومنها ماهى متشابهة الاطراف، كالاخوة والاخوة، والقرب والقرب. * **وَيَعْرِضُ المضاف الْجَمِيعَ**، اى جميع الأشياء؛ فلاشىء خاليا عن اضافة، بل اضافات، ولااقل من علية أو معلوليّة، ومن مخالفة أو مماثلة أومقابلة، **حَتّى الاوّلا** تعالى شأنه، اذله صفات اضافيّة، كالخالقيّة والمبدئيّة والرّازقيّة وأمثالها، اى هذه المفاهيم العنوانية. والّا، فاضافته تعالى اشراقيّة. نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی



المتجلّى بنور جماله ص٣٥/س١

اى بصفاته الثبوتيّة .

اعلم انّ للحقّ سبحانه وتعالى بحسب « كلّ يوم هو فى شأن » شؤونات وتجليّات من مراتب الالهيّة ، وانّ بحسب شؤونه ومراتبه صفات واسماء. والصفات امّا ايجابيّة أو سلبيّة . ويقال لنعوته السلبيّة صفات الجلال ، لتجليله بانّه المرتفع المترفّع عن التركيب الجوهريّة والعرضيّة والجسميّة ، ويقال انّه ليس بمركّب وليس بعرض وليس بجسم وليس له ماهية ونحوها . فلزم ان لايكون مرئياً ومشاهداً ، بل لامدركاً . ولذا نسب الاحتجاب الى صفة الجلال. (هيدجى ص٨٠)

الملكوت ... اللاهوت... الجبروت... الناسوت ٣٥/١–٢

الملكوت هو عالم النفوس.

اللاهوت هو عالم الأسماء والصفات .

الجبروت هوعالم العقول.

الناسوت هو عالم الملك وآخر سلسلة النزول (هيدجى ٨٠-٨١)

عند كشف سبحات جلاله ٣٥/٤

تلميح الى ماورد فى الحديث من أن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره (هيدجى ٨١)

علّمك مالم تعلم ٣٥/٦

النساء ١١٣/٤.

أعلى القلم ٣٥/٧

من اضافة الصفة الى الموصوف ، أى القلم الأعلى، وهوالعقل الأول والروح الأعظم ولوح القضاء وأمّ الكتاب والملك المقرّب والممكن الأشرف. (هيدجى ٨١)

فيه جوامع الكلم ٨/٣٥

لاحظ قوله صلى الله عليه: «أوتيت جوامع الكلم»، اى جميع الحقائق والمعارف. قال الجامی: اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة. وقال الآخر: اى الكلمات الجوامع، فكل كلمة من كلماته جامعة لعلوم كثيرة وأسرار عزيزة. (هيدجی ٨١)

القدّيسون ١١/٣٥

القديس فعّيل من القدس. إنى وإن بذلت الجهد فى الطلب، لم أجده مستعملاً فى كلام العرب، الا ما فى تفسير روح البيان فى سورة الحشر من أن القدّوس من صيغ المبالغة من القدس، أى البليغ فى النزاهة عما يوجب نقصاناً. (هيدجی ٨١)

الفائزين به ١٤/٣٥

أى بمتابعته. (هيدجی ٨٢)

والتماثيل ١٨/٣٥

التماثيل جمع تمثال، أى الصورة. وقد قال الله تعالى: «ما هذه التّماثيل التى انتم لها عاكفون». (هيدجی ٨٢)

الذين اشتروا الضّلالة بالهدىٰ فما ربحت تجارتهم ٢/٣٦

البقرة ١٦/٢.

انّ اجل الله لآتٍ ٥/٣٦

العنكبوت ٥/٢٩.

قداح ١٠/٣٦

جمع قِدْح بالكسر والسكون، اسم فرس. وانما أتى بالجمع ليناسب قوله قراح. القراح، كسحاب، المزرعة التى ليس عليها بناء ولا فيها شجر. (هيدجی ٨٢)

التقفية ١٤/٣٦

هى توافُق الألفاظ فى أواخر الأبيات (هيدجی ٨٣)

حذو القذّ بالقذّ ٢٢/٣٦

القُذّ بالضمّ والتشديد ، ريش السهم ، والجمع قُذوذ. وحذو القذّ بالقذّ، اى كما يقدّر كل واحدة منها على قدرصاحبها و تقطع . ضرب مثلاً للشيئين يستويان ولايتفاوتان. (هيدجى ٨٣)

تمّموا الكلمة ٢/٣٧

أى الكلمة الباقية ، وهو كلمة التوحيد. (هيدجى ٨٣)

وان عسى أن يكون قد اقترب أجلُهم ٧/٣٧

الأعراف ١٨٥/٧ .

المعلّم الشديد القوى ٨/٣٧

أى العقل الفعال المكمّل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته المسمّى بروح القدس فى لسان الشرع والمؤيِّد بالقاء الوحى للأنبياء. (هيدجى ٨٣)

الغاية القصوى ٩/٣٧

وهى لقائه فى الآخرة ولذّة النظر الى وجهه تعالى. (هيدجى ٨٣)

المراد بالعقل ١٢/٣٧

وهوالعقل الفعّال أوجملة العقول على ما أشار اليه فى الحاشية.

والمراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط والسعة بحسب الوجود العينى ، غير المنافى للشخصية والفردية ، لاالاشتراك بين الكثيرين. وهذا كثيرالدور على السنتهم طبقاً لأهل الذوق، حيث يطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصدق على كثيرين لفظ «الكلىّ» و«العامّ» و«المطلق» يعنون المحيط الواسع ... ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ «الكلىّ» على ربّ النوع . (هيدجى ٨٣ــ٨٤)

هو العقل الاول الذى هوالصادر الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمديّة. والمراد بكليته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيّته لجميع الوجودات. وبوجه هوالوجود المنبسط والفيض المقدّس والرحمة الواسعة. (آملى ٣)

كصورة للعالم الطبيعى ١٣/٣٧

له اربعة معان: احدها انّ الصورة ما به الشئ بالفعل، كما انّ المادة ما به الشئ بالقوّة. ولمّا كان العقل الكلى امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليّات مادونه. بنحوابسط واعلى[1]، وانحاء الفعليّات المتشتتة اظلاله، وهو ظلّ الله تعالى: «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ» كما انّ الاستعدادات المتفرقة فى المواد ترجع الى الهيولى[1]، فذلك كشجرة طيبة. والفعليّات التى فيه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعليّات التى فيمادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها واوراقها، وهذه كشجرة خبيثة، والقوّة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المتشتتة فى المواد بنحوالنشر فروعها، كان كصورة للعالم. وانّما تخلل كاف التشبيه، لانّ ذاته تلك الفعليّة الاصليّة واللفيّة الرتقيّة. وصورة العالم هذه الفعليّات التى هى فروعها وظهورها.

وثانيها ان صورةالعالم، على طبق صورته التى فى علم العقل، لانّه بقوةالله يفعل العالم عن علم، وايجاد المبادى العالية مادونها، بانها عقلت فاوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلى من حيث علمه، كصورة العالم، سيّما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها ان الغاية فى كل موضع، صورة كماليّة للفعل المغيّا. فما لم يجلس السلطان على السّرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكليّة غايات للنفوس التى هى الصّور النوعيّة وكمالات لها. وتخلل الكاف على الثانى ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثيّة الغائيّة.

ورابعها انا سنبيّن انه كفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا، صورة كما انه، اذا اخذت الصورة لابشرط، كان فصلا. وصاروجها آخر للاطلاق الثانى. (سبزوارى ١-٢)

لأن فعليّة العالم الطبيعى بالعقل. والصورة ما به فعليّة الشئ.

وانما قال: «كصورة للعالم الطبيعى» لوجوه ذكرها فى الحاشية، ولأن الصورة ما به الشئ بالفعل، وهو داخل فى الشئ بخلاف العقل، فإنه خارج عن العالم الطبيعى. (هيدجى ٨٤)

وكفصل محصّل له ١٣/٣٧

الفصل حقيقى ومنطقى. والمنطقى قسمان: احدهما الفصليّة. وهوالفصل المذكور فى

ایساغوجی، المعرّف بالکلی المقول فی جواب ایّ شیٔ فی جوهره. والثانی کمفهوم الحسّاس والناطق. ویطلق الحکیم علیه ایضاً لفظ المنطقی. ولیس فصلا حقیقیاً. لان الناطق مثلاً، بماهوناطق، هوالنطق. والظاهری منه کیف مسموع، والباطنی منه ادراک الکلّیات. وهو کیف نفسانی. وعلی ایّ تقدیر، عرض، لایکون فصلا مقوّماً للجوهرالنوعی، ولاعلّة محصّلة للجوهرالجنسی. والحقیقی هوالنفس الناطقة فی الانسان. وهوالمحصّل للجنس الطبیعی. ولمّا کان الانسان نوعاً اخیراً، کان فصله محصّلا لکل الانواع. اذکل الفصول الحقیقیة للانواع، بالنسبة الی الفصل الاخیر الانسانی، کالاجناس. وکل الصورالنوعیة، بالنسبة الیه، کالمواد والقوی. وانّما یسمی الانسان نوعاً اخیراً، لان الانواع الواقعة فی صراط الانسان، مقدمة فی النزول الی مادته علیه.

وبالجمله فصله المحصّل فصل محصل للعالم الطبیعی، لان ذلک الفصل، لهدرجات، من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، الی ماشاءالله المتعال. ولذا قال القدماء فی تعریف الانسان: «حیوان ناطق مائت». وارادوا کلا الموتین الاختیاری والطبیعی. ونعم ماقیل:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدرجام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصودکل برقع گشای
تابود قالب غبارچشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الکلیّ کمال النفس الناطقة، سواء ارید بالعقل الکلیّ العقل الفعّال للصّورالنوعیّة فی عالم العناصر المتحدّ معه النفس الناطقة عند الاستکمال علی التحقیق، او جملة العقول الکلّیة. بل الاصل المحفوظ فیها. وحینئذ هوالناطق بالحق عن الحق. فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور. (سبزواری۲ــ۳)

إنما أتی بکاف التشبیه لأن العقل کصورة للعالم، والصورة هی الفصل باعتبار وغیره باعتبار. (هیدجی ۸٤)

المراد بالفصل هنا هوالحقیقی...[ای] ما به الشیٔ یکون هوهو، اعنی حقیقتهوذاته التی بها یمتاز عما سواها؛ هوفصله الأخیر کالنفس الناطقة بالنسبة الی الانسان.

وتلك الحقيقة فى نفسها شئ. ويمكن اعتبارها فى نفسها كذلك، اى من حيث هى هى. ويمكن اعتبارها مع ما ينضم اليها يحصل من انضمامها نوعاً محصلاً.

وعند اعتبارها مع ما ينضم اليها، قد يعتبر بحيث يُرى متحدالوجود مع ماينضم اليها، وقابلاً لأن يحمل على ما انضم اليها حملاً صناعياً، فيقال: الحيوان ناطق (اعتباراللابشرطية). وقد يعتبر بحيث يرى هوشئ فى مقابل ماانضم اليها، وما انضم اليها شئ آخر (اعتبار بشرط لا)...

وهذه الاعتبارات مفاهيم مختلفة فى عالم المفهومية، وان كان مصداقها واحداً.

والمفهوم الاول منها، اعنى هو باعتبارنفس حقيقته من دون ضم اعتباراللابشرطية. وبشرط اللائية، لم يسم باسم ولايحكى عنه بلفظ. بل اللفظ حاك عنه باعتبارين الآخرين؛ فهو باعتبار بشرط اللائية صورة، وباعتباراللابشرطية فصل...

فنقول: لما كان الفصل هوالصورة بنفسهااعنى مصداقاً، وان الفرق بينهما بالاعتبار، وكان العقل صورة للعالم الطبيعى، يكون فصلاً له ايضاً. (آملى ٤-٥)

جهة وحدة له ١٣/٣٧

هو جهة وحدة لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير، كالنفس النطقية للانسان الصغير. (هيدجى ٨٤)

صورية العقل وفصليته للعالم من جهة جامعيته لجميع فعليات مادونه بنحو اللف والرتق، والفعليات المنتشرة منه هى الصور والفصول بالحقيقة، والعقل فى وحدته كل تلك الفعليّات المنتشرة، لكن بنحو اللف بمثل جامعية الدجاجة لأفراخها. (آملى ٥)

وقد كانت النفوس ١٣/٣٧

يعنى انّها الرابطة بين المادّى الصّرف والمجرّد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقق الاستفاضة. (سبزوارى ٣)

المراد بالنفس هوالجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وهو فلكى وانسانى. وحيث انه مجرد عن المادة ذاتاً، يشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حيث انه متعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى... فيكون واسطة بين المادى الصرف و بين

المجرد المحض. (آملی ۵)

العاقلة ۱٤/۳۷

أی النفس الناطقة الانسانیة المسمّاة بالعاقلة والعقل الجزئی ، لأن العقل یطلق بالاشتراک اللفظی علی الجوهر المقابل للنفس ، والمراد به المجرّد الممکن المفارق للمادة فی ذاته ، وقد یطلق علی النفس وهو الجوهر المجرّد الممکن المفارق للمادة فی ذاته دون فعله باعتبار مراتبها فی استکمالها علماً وعملاً . وقد یطلق علی نفس مراتبها أیضاً ، وعلی قواها فی تلک المراتب . (هیدجی ۸۳–۸۵)

وهو الانسب بالمقام ۱۵/۳۷

أی مقام الشکر والثناء ، لأنه الموهوب للانسان من الله الواهب المنّان. (هیدجی ۸٦)

کما بدأکم تعودون ۱۷/۳۷

الأعراف ۷/۲۹.

کالنتیجة للاوّل ۲۲/۳۷

فیه وجهان : احدهما انّه کالتفریع علی الاول ، لانه تعالیٰ ، لما اختفی ، کان باطناً . ولما کان اختفاءوه لفرط نوره ، کان ظاهراً . فهو الظاهر الباطن المنصوص فی الکتاب والسّنة ، ویشهد به العقل والعیان . وقال بعض اهل العرفان : « عرفت الله بجمعه بین الاضداد » .

وثانیهما ان یراد النتیجة المصطلحة ، بان یستنتج جمع الله تعالی ماهما کالضدین ، بان الله تعالیٰ مختف ، لفرط نوره . وکلّ مختف لفرط نوره ، هو الظاهر الباطن فی ظهوره . ولیس المراد علی التقدیرین ، تخصیص ذلک بکون کلمة « فی » سببیّة ، الّا انّ الفرق بین المصراعین حینئذ ، لمّا کان خفیاً — اذ یصیر قولنا « فی ظهوره » بمنزلة قولنا « لفرط نوره » . والباقیان متقاربین معنی — ذکرنا کونه کالنتیجة هیهنا . وحاصل الکلام الخ . بیان الفرق من وجهین : احدهما ان الفرق ، کما بین المقدمتین والنتیجة ، والآخر ان فائدة الثانی تحلیة اللسان بذکر اسمیه الشریفین . اذ فی الاول اطلق علیه الاختفاء وفرط النّور ، لکنّهما لیسا اسمین له تعالی ، لانّ اسماء الله تعالیٰ توقیفیّة . (سبزواری ۳)

المراد أنه حینئذ صار قوله: «فی ظهوره» بمنزلة «لظهوره». وهوعبارة أخری لقوله: «لفرط نوره». فلم یبق بین المصراعین ولزم التکرار. فقال إن التفاوت بینهما حینئذ بالأمرین المذکورین کما بیّنه فی الحاشیة. (هیدجی ۸۶)

[ای] کالنتیجة المترتبة علی المقدمتین، وهما مفاد المصراع الاول بمعنی انه تعالی مختفٍ لفرط نوره، وکل مختف لفرط نوره فهو ظاهر فی بطونه، والله تعالی ظاهر فی بطونه. (الآملی ۸)

هو النورالوجود المنبسط ۲۳/۳۷

اضافة النور هنا، وفی سابقه، بیانیّة. والوجود الحقیقی نور. لانّ النورمعناه الظاهر بالذات والمظهر للغیر. وهذا صادق حق الصدق علی الوجود، لانّه الظاهر بالذات المظهر للمهیّات، کما انّه الموجود بنفسه والمهیّة موجودة به (سبزواری ۳–٤)

نور الوجود المنبسط علی الماهیات الامکانیة من عوالم الجبروت والملکوت والناسوت المسمی بالفیض المقدس والنفس الرحمانی والرحمة الواسعة ومادّة الموادّ. (هیدجی ۸۷).

أینما تولوا فثم وجه‌الله ۱/۳۸

البقرة ۱۱۵/۲.

عوالم الارواح والاشباح ۲/۳۸

کل من عالمی الارواح والاشباح ینقسم الی قسمین: (۱) الارواح المرسلة، وهوعالم العقول المترتبة الطولیة والمتکافئة العرضیة، (۲) والارواح المتعلقة بالأبدان، وهو عالم النفوس الکلیة الفلکیة والجزئیة الانسانیة. (۳) والاشباح المجردة القائمة بذاتها، وهوعالم المثال من الأکبر، وهوخیال النفوس الفلکیة، والأصغر، وهوخیال النفوس الانسانیة، (٤) والاشباح المختلطة بالمادة، ویعبر عنه بعالم السجلّ الکون، اعنی العالم الطبیعی من الأفلاک وفلکیاتها والعناصر وما یترکب منها. (آملی ۹)

عند نوروجه سواه فیء ۲/۳۸–۳

ان الحق تعالی، علی مشرب الحکمة المتعالیة الذی علیه صدرالمتألّهین، هوالوجود

الأصيل الذى هو نور كل نور، ومنه يضيئ كل نور، والممكنات برمّتها عبارة عن وجود واحد ظلى عكسى فيئى الذى هو بوحدته كل الوجودات الممكنة ؛ ويعبرون عنه بالفيض المقدس، والنفس الرحمانى، والمشيئة ، والرحمة الواسعة . والحق المخلوق به. ونسبته الى وجود الحق كنسبة الشعاع الى الشمس...

ويسمى هذا الوجود الظلى بالوجود المطلق ، وله مراتب ، ينتزع من كل مرتبة منه حد، ويعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص ، وعن حده المنتزع منه بالمهية.

فهيهنا اعتبارات:

(۱) نفس الوجود المطلق ، وهو الوجود المنبسط .

(۲) وهو باعتبار مراتبه الوجودات الخاصة .

(۳) الحدود المنتزعة من مراتبه وهى المهيات .

والتفاوت بين الوجود الّذى هو نور الانوار والوجود الظلى : بنحو بشرط لا ولا بشرط ؛ وبين الوجود المنبسط والوجودات الخاصة : بنحو لا بشرط و بشرط شئ.

فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط ، كما ان الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسنخية محفوظة بينها، كما ان للوجودات الخاصة تعلقا بالمنبسط ، وللوجود المنبسط تعلق بنور الانوار.

وأما المهية فهى عدمى ، لاسنخية بينها وبين الوجود مطلقاً ، الا ان لها تعلقاً بالوجود من حيث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فيكون الوجود الخاص فيئاً للوجود المنبسط من وجهين، من حيث كونه ظلاً له، ومن حيث تعلقه به؛ والمهية فيئ له من وجه واحد، وهو من حيث تعلقها به. (آملى ۱۱/۹)

باعتبار اصل التعلّق بالغير ۴/۳۸

أى كون وجود الخاص فيئا للشئ بحقيقة الشيئية ، من وجهين: احدهما التعلق ، اذ كل وجود خاص عين الربط بالحق تعالى[1]. وثانيها السنخيّة، اذ الظلّ نور، والوجود الخاص

ایضاً نور. والحق تعالیٰ نور کل نور. والثانی مفقود فی المهیّة، لانّها لیست نوراً. فکونها فینا باعتبار مجرّدالتعلق بالحق، تبعاً لوجودها، کما فی الدعاء: «یا من کلّ شیٔ قائم بک».

زیرنشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

(سبزواری ٤)

تکوینیّة ٦/٣٨

المشار الیها بقوله تعالیٰ: «اعطیٰ کلّ شیٔ خلقه ثمّ هدیٰ». وهو سلام‌الله علیه بروحانیّة العقل الکلیّ الذی هو لسان‌الله، نورالانوار، یهدی بنوره لنوره من یشاء. والهدایة التکوینیّة انّما هی بان وکّل علی کل موجود عشق وشوق، بهما یهتدی الی کماله. فبالعشق یحفظ کماله الموجود، وبالشوق یطلب کماله المفقود، حتّی یصل الی المقصود. (سبزواری٤)

اذ بانوارهم ٧/٣٨

لانّهم النفوس الکلّیة الالهیّة، الّتی انفسهم فی النفوس، وارواحهم فی الارواح. (سبزواری ٤)

اوتیا کتابهما یمیناً ١٠/٣٨

ومن حسن الاتفاق، اتفاق هذا الدّعاء مع قولنا «هاؤم اقرؤا»، لانّه قول «من اوتی کتابه بیمینه». (سبزواری ٤)

ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً ١٦/٣٨

البقرة ٢٦٩/٢.

لانّ الحکمة هی الایمان ١٦/٣٨–١٧

وهو الایقان بالمذکورات فی الآیة الشریفة. فالایمان بالله، هو الایقان بانّه صرف حقیقة الوجود، وبتوحیده، انّه لاثانی له، وبصفاته التی هی عین وجوده، من حیوته الذاتیة وعلمه الحضوری السابق علی الاشیاء، وانّه الفعلی لا الانفعالی، وانّه الواحد البسیط فی عین کونه کل العلوم، وقدرته الوجوبیّة، وارادته وفیاضیّته، وعدم امساکه عن الجود، وغیر ذلک من صفاته العلیا. وکل ذلک بالبرهان. کما قال‌الله تعالیٰ: «قل هاتوا برهانکم».

فبمجرّد ان یقول المؤمن «ان الله موجود» ولکن یثبت هذا الوجود للملک، وذاک الوجود للملکوت، وذلک الوجود للجبروت، لم یکن مؤمنا حقاً. فأین الوجود لله، او یقول لسان حاله ومقامه بوجود مباین لله. ووجود مباین للخلق بینونة عزلة، لم یؤمن بوجوده وجوداً یلیق بجنابه. وقس علیه نظائره. والایمان بملائکته ان یوقن بعوالم العقول الطولیة والعرضیة، التی یاتی ذکرها لیذعن بوجود مقربیهم، ویوقن بالمجردات المضافة الی العالم العلوی، لیعتقد بمدبریهم، ویوقن بانّ لکل حقیقة رقیقة، لیؤمن باولی اجنحتهم. وبالجملة ان اراد ان یکون ایمانه ایماناً حقاً تفصیلیاً لا اجمالیاً، فضلاً عن کونه بمجرد اللسان، لابدّ ان یعلم انّها ما هی، وهل هی، ولم هی. وحق الایمان بکتبه، ان یوقن ان کتابه تدوینی وتکوینی؛ والتکوینی آفاقی، وانفسی؛ والآفاقی ام الکتاب والکتاب المبین وکتاب المحو والاثبات، والانفسی علیّینیّ وسجّینیّ. ویوقن ان جمیع الکتب السماویّة منزلة من عندالله. وحق الایمان برسله، ان یوقن بالعقول الکلیّة؛ العائدة فی السلسلة الصعودیّة، وبالنفوس الکلیّة الالهیّة، المتخلّقه باخلاق الله، بل ورد فی الحدیث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة». (سبزواری ٤ــ٥)

والمؤمنون کل آمن بالله الآیة ۱۷/۳۸

البقرة ۲۸۵/۲

صیرورة الانسان عالماً عقلیاً ۱۸/۳۸

انّما قالوا «عقلیاً» لانّ صیرورته عالماً حسّیاً وعالماً مثالیاً، لیست حکمة. فان النار، مثلاً، نارطبیعة فی المادّة، وهی المحسوسة بالعرض، ونار حسّیة، وهی المحسوسة بالذات، ونارمثالیة، سواء کانت فی المثال المطلق، او فی المثال المقید الذی فینا، وهذا هو المتخیّل بالذات. وکلها جزئیات لا کمال للنفس بنیلها ودرکها، وان کانت هذه النیران فی وجود الانسان بلاکلفة. اذ فی بدنک النارالطبیعیّة بعینها، لانّها احد ارکان بدنک، وبنظریتها، وهی الصفراء، وفی حسّک المشترک نار، وفی خیالک نار. لکن ما هی کمال نفسک، نار عقلیّة، لها وحدة جمعیة جمیع تلک النیران مشمولها، نیلها نیل الکل.

فعلیک بادراک نار کلیّة عقلیّة ، بعنوان مطابق لحقیقتها بالبحث عن النار الطبیعیّة عن هیولاها وصورتها . وانها متصلة واحدة غیر مرکّبه من اجزاء لایتجزی[1]، ولها صورة اخری[1] نوعیّة. واذا عقلت علی سبیل الکلّیة مهیتها وهلیّتها ، اعنی هلیة النار العقلیة ولمیّتها، ومن لمیّة النّار الطبیعیّة ، سوی تسخین المرکّبات ونضجها وتلطیفها ، وغیر ذلک [من] الخلافة عن الانوار العلویة فی الاضائة لیلا، فکانّک احطت بجمیع النیران الماضیة والغابرة. والنار الکلی نور یسعی بین یدی عقلک، یعرف بها جزئیاتها. ولذا کان الکلی کاسباً ومکتسباً، بخلاف الجزئی. وقس علیه سائر موجودات العالم العینی وعقلیاتها موجودات محیطة مجردة بسیطة ، ووجودها فی العقل البسیط ابسط ، وبالحکمة تحصل مهیّاتها المطابقة لما هی علیه فی نفس الامر. (سبزواری ۵ـ۶)

وامّا انّ معلومها ۳۸/۲۲

ان قلت: ماالفرق بین المعلوم والموضوع الذی قد مرّ؛ قلت: معلومات العلم اجزاؤه الثلثة: المسائل والموضوعات والمبادی. وهذه الموضوعات ایضاً غیر موضوع العلم ، لانّ موضوعات المسائل غیره. (سبزواری ۶)

افعاله المبدعة والمخترعة ۳۸/۲۳

الفعل: (۱) إما أن یکون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، وهو الکائن کالعناصر والعنصریات؛ و(۲) إما أن لایکون مسبوقاً بشیٔ منهما ، وهو المبتدع کالعقول والنفوس المجرّدة؛ و(۳) إما أن یکون مسبوقاً بالمادّة دون المدّة، وهو المخترع کالفلک والفلکیات.

(هیدجی ۸۷)

الابداع هو ایجاد الشیٔ غیر مسبوق بالمادّة والمدّة

الاختراع هو ایجاده غیر مسبوق بالمدة ، کالأفلاک

التکوین هو ایجاده مسبوقاً بالمادة والمدة ، کالمرکبات من العناصر

الانشاء هو ایجاد الصور المثالیة القائمة بذاتها بلامادة؛ وهو المراد من قوله: «ومایقرب من ذلک» . (آملی ۱۳)

وما يقرب من ذلك ۲۳/۳۸

هو افعاله المنشأة. وهی عالم المثال ، وايجاده يسمّىٰ انشاء. (سبزواری ٦)

!وما يجرى مجراها ۱/۳۹

من الاعتباريات، كالمعقولات الثانية فی المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمير الى الاعراض. واما اذا ارجعناه الى الحركات ، فالمراد السكنات والتغيّرات. وهی اعمّ من الحركات، لانّ الحركة هی الخروج التدريجی الاتصالی من القوّة الى الفعل ، والتغيّريشمل الخروج الدفعی ، مثل الكون والفساد ، عند القوم ، فيشمل مثل النيّة والصّوم والوضع ونظائرها ، من معلومات الفقه. (سبزواری ٦-٧)

قس عليه الضمير ۲/۳۹-۳

يعنی الضمير المؤنث فی « ابحارها » و « بستانها » ، فانه ايضاً يرجع إما الى الحكمة المتعالية او الى المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائلها. (آملی ١٥)

لم نقل هذی ٦/۳۹

فيشار بها الى المنظومة (هيدجی ۸۷)

رعاية للترصيع ٦/۳۹-۷

الترصيع هو فی اللغة التركيب والتقدير والنسج ؛ وفی اصطلاح علماء البيان، هوكون ما فی إحدى القرينتين مثل ما يقابله من الأخرى فی الوزن والتقفية. (هيدجی ۸۷)

من قبيل لجين الماء ۹/۳۹-۱۰

أی من قبيل اضافة المشبّه به الى المشبّه ، فلجين الماء بمعنى الماء كاللجين، واللجين هو الفضة. فمعنى « عقدالعقائد » هو عقائد كالعقد، والعقد هی التی تحمل على رقاب العرائس من الجواهر النفيسة. فالعقائد كأنها عقد محمولة على رقبة معتقدها. (آملی ١٦)

كالسماع الطبيعی ۱۵/۳۹

السماع الطبيعی او سمع الكيان هو الأمور العامة من العلم الطبيعی ؛ وهوالباب الذی

یذکر فیه العوارض التی تعرض لموضوع العلم الطبیعی ، وهو الجسم من حیث هو یتغیر مطلقاً ، من غیر تقید بکونه فلکیاً او عنصریاً بسیطاً او مرکباً او غیر ذلک من القیود. فلمکان ارسال موضوعه واطلاقه من کل قید... یعم عروضه جمیع الأجسام ، فصار من الأمور العامة، لکن لامطلقا ، بل من الامور العامّة المختصة بموضوع العلم الطبیعی. (آملی۱۷)

المسمّیٰ بسمع الکیان ۱۶/۳۹

من الکون ، بمعنی الطبع . ومنه الکائن . وبالجملة المراد بهما ، اول ما یسمع فی الطبیعیّات. وابوابها ثمانیة. ووجه الضبط ان یقال: موضوع الطبیعی، هو الجسم الطبیعی ، بما هو واقع فی التغیر.

فامّا ان یؤخذ مطلقا ، ویبحث عن احواله ، فهو کتاب سمع الکیان ؛ ویبحث فیه عن الاحوال العامّة ، مثل کل جسم له شکل طبیعی ، وله مکان طبیعی ، وکل جسم له متی وله جهة . وکل جسم متناه الابعاد وغیر متناه الاجزاء.

وامّا مقیّداً ، بانّه بسیط . فامّا مطلقاً، فهو کتاب السماء والعالم ، ویعرف فیه احوال الأجسام البسیطة، والحکمة فی صنعها ونضدها ؛ وامّا من حیث یقع فیه الانقلاب والاستحالة فهو کتاب الکون والفساد ، ویعرف فیه کیفیّة التولید والتوالد وکیفیّة اللطف الالهی فی انتفاع الاجسام الارضیّة من اشعّة السّماویات ، فی نشوها وحیوتها واستبقاء الانواع، مع فساد الاشخاص ، بالحرکات السماویة. واما مقیداً ، بانه مرکب غیر تام ، فهو کتاب الآثار العلویّة ، ویبحث فیه عن کائنات الجوّ ، من السّحب والامطار ، والثّلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلک . وامّا مقیّداً ، بانّه مرکّب تام؛ فامّا بلا نموّ وادراک ، فهو کتاب المعادن؛ وامّا مع نموّ بلاادراک ، فهو کتاب النبات؛ واما مع الادراک بلاتعقل، فهو کتاب الحیوان ؛ او معه ، فهو کتاب النفس. (سبزواری۷)

تعریف لفظی ۲/۴۲ـ۳

هو تبدیل اللفظ بلفظ أعرف عند السامع و تعیین ما هو المراد من اللفظ . یرادف الترجمة والتفسیر. (هیدجی ۸۸)

تعریف { لفظی / حقیقی { بحسب الاسم / بحسب الحقیقة { حدّ / رسم

التعریف اللفظی : مالایحصّل الا تعیین مدلول اللفظ ، فیکون مرجعه الی التصدیق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنی .

التعریف الحقیقی باقسامه: ماهو محصل صورة الشیٔ ، الا ان ماهو بحسب الحقیقة منه محصل للصورة التی علم وجودها فی الخارج ، إما بالکنه اذا کان حدا او بالوجه اذا کان رسما . . . وما هو بحسب الاسم من الحقیقی ماهو محصل لصورة ما لم یعلم وجوده فی الخارج سواء علم عدمه اولا (آملی ۲۰)

الثابت العین ۳/۴۲

معنی ثابت العین انه ثابت عینه، أی نفسه . فیکون حاصل التعریف ان الوجود هو الذی یکون بنفسه الثبوت . وهذا بخلاف المهیّة ، فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها . . .

ولایخفی أن تعریف الوجود بالثابت عینه مشتمل علی الدورالصریح ، فان الثبوت مرادف للوجود (آملی ۱۸)

الذی یمکن أن یخبرعنه ۳/۴۲

معناه انه یمکن ان یسند الیه شیٔ ویحمل علیه محمول ، بخلاف العدم فانه لایمکن ان یخبر عنه شیٔ اصلا ، لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع لثبوت المثبت له ، فما لم یکن للشیٔ ثبوت فلایعقل اثبات شیٔ له . والعدم باطل الذات لیس بشیٔ اصلا ، بل هو عبارة عن اللاشیئیة ، فلایعقل ان یخبرعنه بشیٔ . . .

ولایخفی ان تعریف الوجود بالذی یمکن ان یخبر عنه مشتمل علی الدور المضمر من حیث اخذ الامکان فی تعریفه، فمعرفة الوجود متوقفة علی معرفة الامکان ، ومعرفة الامکان متوقفة علی معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذکور متوقفة علی معرفة الوجود. فتکون معرفة الوجود متوقفة علی معرفة الوجود بواسطة واحدة، وهذا هوالدور المضمر بواسطة. (آملی ۱۸-۱۹)

أو غیر ذلک ۳/۴۲

کقولهم: الموجود هوالذی یکون فاعلا ومنفعلا،او الذی ینقسم الی الفاعل والمنفعل، او الذی ینقسم الی الحادث والقدیم ... وهذه التعاریف ایضاً کلها دوریة لاشتمالها علی لفظ الکون ، کما فی الذی یکون فاعلا و منفعلا . ولفظ الفاعل والمنفعل، باعتبار کونهما صفتین للموجود ، و لفظ الحادث والقدیم المتوقف معرفتهما علی معرفة الوجود لکونهما صفتین للوجود. (آملی ۱۹)

ای مطلب ما الشارحه ۴/۴۲

فی کل مایستعلم حقیقته و یبحث عنه اسئولة . السؤال الاول بما عن شرح لفظه . والثانی بهل البسیطة عن وجوده. والثالث بما الحقیقیة عن مهیة التی له فی نفس الامر. والرابع بهل المرکبة عن احواله ، من القدم والحدوث والتجرد والتجرم ، وغیرذلک. والخامس بلم ، فیتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهی اما الواسطة فی الثبوت ، واما الواسطة فی الاثبات والتصدیق فقط.

والسؤال عن شرح الاسم ، مقدم علی جمیع الاسئولة. فما لم یتعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم یتطرق السؤال بانّه هل الخلاء موجود ؟ کما انّه ما لم یعلم وجوده ، لم یطلب بما الحقیقیة مهیته وذاته . اذ ما لاوجود له ، لامهیة له. وقس علیه الباقی . (سبزواری ۷-۸)

ما الشارحة هی علی ما یستفاد من محاوراتهم مایطلب بها شرح الاسم ، أی شرح

مهیة مفهوم الاسم [لاشرح مفهوم الاسم] . والمصنف أراد بها هنا مفهوم اللفظ ومعناه المستعمل فيه . (هيدجى ۸۹)

الما الشارحة : ما يكون شرح اللفظ ، ليس تعريفاً بحسب الاسم ، بل هوتعريف لفظى . وانما عبّر المصنف عن التعريف اللفظى بشرح الاسم تبعاً للشيخ فى النجاة حيث يقول: «ان الوجود لايمكن ان يشرح بغير الاسم». ومراده من قوله «ان يشرح بغير الاسم» هوالتعريف اللفظى المقابل للحقيقى، لا الاسمى الذى هو من أقسام الحقيقى. (آملى ۲۰)

مبدأ اول لكل شرح ۴۲/۵ ـ ۶

ليس للوجود شرح حتى اذا سئل عنه بما هو فيقال هوكذا ، بل هو مبدأ الشروح واليه ينتهى كل شرح. . وذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو، فيقال بانه حيوان ناطق ، فيسئل عن الحيوان الذى اخذ فى حد الانسان بما هو فيقال بانه نام حسّاس متحرك بالارادة ، فيسئل عن النامى والحساس مثلاً ، فيقال بانهما جسم مطلق ، فيسئل عن الجسم المطلق ، فيقال انه جوهر ، ثم يسئل عن الجوهر، فيقال انه موجود ، فيسئل عن الموجود ، فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هوموجود هوالوجود، والمهيّة انما هى موجودة بالوجود، وأما الوجود فموجود بنفسه ، فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وابيض. (آملى ۲۱)

فلا شرح له ۴۲/۶

لأنه لوكان له شرح ، لزم الدور. (هيدجى ۸۹)

لافصل له ولاجنس له ۴۲/۷

فلايمكن تحديده بالاجزاء المحمولة ، ولامادة ولاصورة له ، فلايمكن تحديده بالاجزاء الخارجيّة ، بناء على جوازه ، كتحديد الانسان بانّه نفس و بدن . وبالجملة التعريف للمهيّة وبالمهيّة ، والوجود ليس بمهيّة . كيف ؟ وهو حيثيّة الاباء عن العدم ، وهى حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم. نعم ينتزع المهيّات من مراتبه التى دون مرتبة فوق التمام ، وهى قوابل تعمليّة لها، لانّها فى قوامها . (سبزوارى ۸)

والوجود وعوارضه ۹/۴۲

عوارض الوجود، کالوحدة والتشخص، بمعنی منع الصدق علی الکثرة، والنّوریة والحیوة السّاریة والخیریّة والعشق والشعور وغیرها، من العوارض التی تدور معه حیثما دار، وعروضها بحسب المفهوم، لابحسب التحقّق، لانّهـا متحقّقة بنفس تحقق المعروض. والسّرفی سلب المهیّة عنه وعنها، اطلاقها السّعی وحیطتها. والمهیة انما هی لوجود محدود، لانها المحدودة بالحدّ الجامع المانع، والمنع عن وجود الغیر عن الضیق. فللممکن مهیةذاتیة، تحاکی عن مقام وجوده الذاتی، ومهیته عرضیة تحاکی عن مقام کماله الثانوی. (سبزواری۸)

الحقیقة البسیطة ۱۱/۴۲

المهیّة، ما لم توجد فی الخارج، لاتطلق علیها «الحقیقة». فان الفرق بین المهیة وبین الحقیقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمیة المهیة من الحقیقة؛ فالعنقاء الذی لاوجود له فی الخارج لاحقیقة لها، وان یطلق علی ذاتها المهیة.

أما کون الوجود حقیقة بسیطة فلانه لاجزء له کما سیجیء فی بیان احکام السلبیة. (آملی ۲۰–۲۱)

النوریة ۱۱/۴۲

لأن النور هوالظاهر بذاتـه والمظهر لغیره، والوجود هوکذلک، بل لیس هذا الشأن بحقیقته الا له. (آملی ۲۱).

حیثیّة ذاتها حیثیّة الاباء عن العدم ۱۱/۴۲

ان «الشیء» بالمعنی الاعم، إما وجود او عدم او مهیّة. والمهیّة نفس ذاتهـا هی اللااقتضاء بالنسبة الی الوجود والعدم. وأما الوجود فهو فی مرتبة ذاته وهو نفسه هواقتضاء الإباء عن العدم، بمعنی ان نفس ذاته عین الإباء عن العدم، کما ان العدم نفس ذاته عین الإباء عن الوجود؛ بمعنی أنا اذا تصورنا کلاً من الوجود والعدم، نری الوجود، مع قطع النظر عن کل ماعداه وبلاملاحظة شئ آخر معه، آبیاً عن العدم، والعدم کذلک آبٍ عن الوجود. وأما المهیّة فهی بالنظر الی ذاتها غیر آبیة عنهما.

وان شئت فقل إن الإباء عن العدم ذاتی للوجود، أی ینتزع من نفس ذاته بلااحتیاج فی انتزاعه عنه الی ضمّ ضمیمة ، والإباء عن الوجود ذاتی للعدم کذلک ، واللااقتضاء بالنسبة الی الوجود والعدم ذاتی بالنسبة الی المهیة...

فلایرد ان نفس الوجود لیس نفس الإباء عن العدم اذ کثیراً ما نتصور الوجود ولا نتصور العدم فضلاً عن الإباء عنه. والحاصل أن مفهوم الوجود ، وإن کان مغایراً لمفهوم الإباء عن العدم ، إلا أن انتزاع مفهوم الاباء عن العدم عن الوجود لایحتاج الی شئ غیر تصور الوجود. فیکون عنوان الاباء عن العدم بالقیاس الی الوجود کعنوان الامکان بالقیاس الی الممکن مثلاً. (آملی ۲۱—۲۲)

ومنشأیة الآثار ۱۲/٤۲

ان حقیقة الوجود هی التی تظهر بها الآثار المترتبة علی المهیات ، فلولا الوجود لم یظهر آثار ماهیة من الماهیات. (آملی ۲۲)

وبهذا البیت جمع ۱۳/٤۲

ولم نتعرّض لقول آخر ، وهو انّه کسبی ، اذ لاوجه له. بل ظهر خلافه من انّه بسیط ، ولیس له مهیّة ذاتیّة ، ولامهیّة عرضیّة. (سبزواری ۸)

ای حقیقته و کنهه ۱٤/٤۲

اذ العلم بالحقیقة اکتناها لایمکن الّا حضوریا. والعلم الحضوری له موردان: احدهما علم الشئ بذاته ، وثانیهما علم الشئ بمعلوله الذاتی والحقیقة ، لاذات العقل ولامعلوله . غایة مایمکن ان یکون کالفانی بالنسبة الی المفنی فیه . بل الحصولی المنوط بحصول مهیة لها ، محفوظة فی الذهن والخارج ایضاً ، غیر ممکن ، کما هو مفاد الدلیل المذکور.

ان قلت : فکیف یکون حقیقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهی بالمعنی الاعم ؟

قلت : بقی للعقل النظری العلم الحصولی بها . ولکنّه بالوجوه والعنوانات الحاکیة عنها . کالوجود العام والوحدة المطلقة والنوریة والخیریة والعلم والارادة والقدرة وغیرها ، من العوارض الغیر المتأخرة فی الوجود من الوجود. وهذه ، وان کانت غیر حقیقة الوجود ،

حتی الوجود العام البدیهی العنوانی، کما ذکرنا، الّا ان وجه الشئ هوالشئ بوجه. وکلّما کان للعقل تحصیل العنوانات المطابقة اکثر، والفحص اوفر، کان علمه انور، وعرفانه آثر. (سبزواری ۸–۹)

لوحصلت فی الذهن ۱۴/۴۲

استدل علی استحالة تصورحقیقة الوجود و کنهه بوجهین، احدهما قوله هذا: «اذ لوحصلت فی الذهن».

وحاصله: ان الاشیاء، کما عرفت، یحصل فی الذهن بحقائقها لا بأشباحها، وهذه مقدمة. والمقدمة الثانیة: ان الوجود، کما عرفت، عین منشأیة الآثار. وبناء علی هاتین المقدمتین نقول: لوحصلت حقیقةالوجود فی الذهن، لکان الحاصل حقیقته، لاشبحه، بحکم المقدمة الاولی. وللزم ان یترتب علی حقیقته الآثار، بحکم المقدمة الثانیة. وحینئذ یکون الحاصل من حقیقة الوجود فی الذهن هو الوجود الخارجی، فلم یکن فی الذهن، اذالموجود فی الذهن مالایترتب علیه الآثار الخارجیة.

وهذا المعنی یتم فی المهیة التی تکون لها آثار ویکون المبرزلآثارها الوجود؛ فهی بأحد الوجودین یترتب علیها الآثار، وهو وجودها الخارجی، وبالوجود الآخر لایترتب علیها الآثار، وهوالوجود الذهنی. (آملی ۲۳)

وأیضاً کلما یرتسم ۱۷/۴۲

هذا هوالدلیل الثانی [علی استحالة تصور حقیقة الوجود و کنهه].

وحاصله: ان الموجود فی الذهن هونفس الموجود الخارجی؛ فالتفاوت بینهما باعتبار الوجودین؛ والا فذات الموجود هوهو بعینه.

وهذا یتم فی المهیّة التی تتلبس تارة بالوجود الخارجی، واخری بالوجود الذهنی. أما نفس الوجود الخارجی، فلیس شئ غیرالوجود حتی یتعری عنه ویجئ هوبنفسه فی الذهن. وهذا معنی قوله: «والوجود لامهیّة له». (آملی ۲۳)

والوجود لامهية له ۱۸/۴۲

أی ما يقال فی جواب ما هو. (هيدجی ۹۰)

ومهيته ۱۸/۴۲

لما قال: «الوجود لامهيّة له»، وكانت المهية بالمعنى الاعم تطلق على الوجود ايضاً، اورد هذا الكلام دفعاً لتوهم ان الوجود له المهية.

وحاصل الدفع: ان المهية بالمعنى الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشيء، وهی نفس الوجود، لاشیء فی مقابل الوجود، ولها وجود زائد عليها حتى يزول عنها الوجود وتبقى نفسها محفوظة فی الذهن. (آملی ۲۳)

كل ممكن ۲/۴۳

إن قلت: تركيب كلّ ممكن من المهيّة والوجود ثابت عند المشائين. وأمّا عند الاشراقيين واصحاب الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه فلا، اذ النفوس وما فوقها عندهم انّيات محضة و وجودات بحتة بلامهية وانوار صرفة بلاظلمة...

قلتُ: مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حكم الوجود فيها غالب، وحكم المهية فيها مغلوب، حتى كأنه لامهية لها حقيقةً. كيف والمهية... هی المنتزع عن حد الوجود المحدود، والممكن كيفما كان محدود الوجود، والوجود الذی لاحد له عبارة عن الواجب الذی مقتضى وجوبه لاحديته. (آملی ۲٤)

والمهية التی يقال لها الكلّی الطبيعی ۲/۴۳-۳

اذ الكلّی الطبيعی، هو معروض الكلّية الذی هو لا كلی ولاجزئی. وانّما يعرضه الكلّية المنطقية فی موطن العقل. ويعرضه الجزئية فی موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس المهيّة، والصفة مخصّصة لاخراج المهيّة، بمعنى مابه الشیء هوهو، لانّها تطلق على الوجود الحقيقی ايضاً. وهو لايقال فی جواب «ماهو؟». (سبزواری ۹)

ان «المهية» تطلق على معنيين: أحدهما مايقال فی جواب ماهو، وهو المهية بالمعنى الاخص. وثانيها مابه الشیء هوهو، وهو المهية بالمعنى الاعم الذی يطلق على الوجود وعلى المهية بالمعنى الاخص...

والمهية بالمعنى الاخص. . . هوالكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطقى فى العقل، اى يقال بانها كلى ؛ كما يقال مهية الانسان كلى ، اى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيصير الانسان معروضاً للكلية ، اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل . وان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً. (آملى ۲٤)

ولم يقل احد من الحكماء ۳/٤۳

وممّن عاصرناه ، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة ، من يقول باصالتها ، قائلاً فى بعض مؤلّفاته ، ان الوجود مصدرالحسنة والخير ، والمهيّة مصدرالسيئة والشر. وهذه الصوادر اموراصليّة ، فمصدرها اولىٰ بالاصالة . وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات ، وعلة العدم عدم. فكيف لاتكفيه المهيّة الاعتباريّة ؟ (سبزوارى ۹)

نعم قال[بها] بعض من لم يعتبر القواعد الحكمية كالشيخ أحمد الأحسائى .

اعلم انه لانزاع لأحد فى أن الوجود والماهية متحدان فى الخارج وأن التمايز بينهما إنما هو فى الذهن، لابحسب العين . ولاشبهة أيضاً فى أن المتحدين لايمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ؛ وإلّا لم يحصل الاتحاد بينهما. ولامحالة أحدهما أمرحقيقى والآخر انتزاعى عقلى .

فالاتحاد بين الوجود والماهية إما أن يكون الوجود أمراً حقيقياً عينياً، والماهية اعتبارياً انتزاعياً ؛ أو بالعكس. (هيدجى ۹۱)

متباينين ٤/٤۳

لانه ، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين ، لان احدهما كيف ، والآخر جوهر ، مع انّ بينهما سنخيّة بحسب الوجود ، فكيف لايكون المهيّة ، وهى سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود ، وهو سنخ الاباء عن العدم؟ (سبزوارى ۹)

لزم التركيب الحقيقى فى الصادر الأول ٤/٤۳

القائلون بأصالة الوجود يقولون بأن الصادر الاول هو وجود الصادر الاول ، والقائلون بأصالة المهية يقولون بانه مهية . ولو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً ،

للزم ان یکون الصادر الاول الوجود والمهیة معاً، وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الکثیر عن الواحد. (آملی ٢٦)

نفس تحقق المهیّة ٥/٤٣

لانّ ما به تذوت المهیّة حینئذ کونها وتحققها ، لا الوجود ، والوجود کون نفسه وتحققه. (سبزواری ٩-١٠)

لان المهیة حینئذ موجودة بحیال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فیکون الوجود امراً ینضمّ الی المهیة، لانفس تحققها. (آملی ٢٦)

وغیر ذلک من التوالی الفاسدة ٥/٤٣

کعدم انعقاد الحمل بینهما حینئذ؛ ومثل لزوم الثنویّة النفس الامریّة الخارجیّة ، لان الوجود الحقیقی نور، والمهیّة ظلمة، والمفروض انّهما موجودان متأصّلان. (سبزواری ١٠)

بل اختلفوا علی قولین ٦/٤٣

اعلم أن الوجودات ، وإن لم یکن اختلاف بینها بذواتها إلا بالشدّة والضعف والغنی والفقر... ، لکن یلزمها، بحسب کل مرتبة من المراتب، أوصاف خاصّة هی المسمّاة بالماهیات ، کمراتب نور الشمس حیث وقعت علی الزجاجات وانصبغت بألوانها ، وفی نفسها لا لون لها ولاتفاوت فیها إلا بشدة اللمعان ونقصانه.

فمن قصّر نظره علی الألوان المختلفة ووقف معها، توهم أنها أمور حقیقیة، واحتجب بها عن حقیقة النور ، کمن ذهب الی أن الماهیات أمور حقیقیة متأصلة والوجودات أمور انتزاعیة.

ومن شاهد الألوان وعلم أنها من الزجاجات ، ولا لون للنور فی نفسه، ظهرت له حقیقة النور، کمن ذهب الی أن مراتب الوجودات التی هی لمعان النور الحقیقی أمور حقیقیة منصبغة بصبغ الماهیات المتخالفة الامکانیة. (هیدجی ٩١-٩٢)

ان الأصل فی التحقق هو الوجود ٧/٤٣

معنی اصالة الوجود انه کما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد ، وهو المعبر عنه

بالحيوان الناطق ، وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجي، كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهى ، ولهذا المفهوم حقيقة ، وتلك الحقيقة هى التى ينشأ بها الآثار المترتبة على المهيات ، وصرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها ، والماهيات موجودة بها.

فمعنى قولك «مهية الانسان موجودة» انها ثابتة بالوجود ، ويكون من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه ، نظير «القرطاس ابيض» ، اذ ابيضية القرطاس ليست بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض ؛ بخلاف قضية «الوجود موجود» ، فانها من باب وصف الشئ بحال نفسه، اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته ، فهو فى عين كونه وجوداً موجود . . .

انها [اى : المهية] يرائى انها موجودة ، والا فهى كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة وأما فى الحقيقة فالموجوديّة انما هى وصف للوجود . وان موجودية المهية ايضاً بالوجود. وذلك كالنور الذى هومضئ بنفسه والعالم مضئ به ، وكالمعلومات الخارجية التى هى معلومة بالعرض، وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس، وتلك الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لابصور أخرى. (آملى ۲۸)

متّحد به ۸/٤۳

اذ لايحاذيها شئ. ولوحاذاه شئ، لم يتّحدا ، لان اتحاد الاثنين المتحصّلين محال. فالمهيّة فانية فى الوجود الحقيقى ، وهو ماء الحيوة ، وهى كسراب بقيعة الآية . وبالفارسية: وجود بود ومهيّت نابود وبودش نمود بود. (سبزوارى ۱۰)

مثل ان الوجود لو كان حاصلاً فى الأعيان ۱۲/٤۳

وجه ضعف [هذا الدليل]: ان موجودية الوجود ليست بالعرض، اى بعروض الوجود له حتى يستدعى وجوداً آخر زائداً على ذاته ، بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود، كما ان النورمضىء بمعنى انه نفس الضوء. . . وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مغاير لمعناه الذى يطلق على غير الوجود ، حتى يكون معناه ، اذا اطلق على الوجود ، انه عين الوجود، واذا اطلق على المهية ، بمعنى انها ذو وجود، لكى يكون الموجود فى الاستعمالين، اى عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهيّة ، من قبيل استعمال المشترك او من باب

الحقيقة والمجاز. بل انما هو فى الاطلاقين بمعنى واحد، وان التفاوت ينشأ من ناحية الموضوع (آملى ۲۸)

بنفس ذاته ۱۳/۴۳

كالضّوء، فانه مضئ بذاته، وغيره مضئ به؛ وكالعلم، فانّه معلوم بذاته، وغيره معلوم به؛ وكالكلّى المنطقى، كلى بذاته، والطبيعى كلى به؛ وكالاضافه مضافة بذاتها، وغيرها مضاف بها. ونظائرها كثيرة. (سبزوارى ۱۰)

فلولم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هى المهية ۴۴/۱-۲

هذا البرهان مبتنٍ على ما هو التحقيق فى باب الوجود الذهنى من ان الاشياء بأنفسها لا بأشباحها توجد فى الذهن، وانما التفاوت بين الخارجى وبين الذهنى بترتب آثار الشئ عليه فى الخارج دون الذهن، بتفاوت الوجودين دون الموجودين. فمهية الشمس هى هى بعينها فى الخارج والذهن. فكما ان الشمس الخارجية فرد من مهيّة الشمس، فكذلك الشمس الذهنية فرد آخر من مهيتها، الا انها شمس ذهنية. وترتب آثار الشمس على الفرد الخارجى، من فعل النهار والاضائة والحرارة، دون الفرد الذهنى، بواسطة تفاوت النشأتين واختلاف الوجودين... فالتفاوت بين الشمس الخارجية والذهنية كالتفاوت بين زيد وعمرو، الا ان زيداً وعمرواً كلاهما فردان خارجيان، والشمس الخارجية والذهنية متفاوتتان فى كون احداهما خارجية والاخرى ذهنية. (آملى ۳۰-۳۱)

وهى محفوظة ۲/۴۴

والّا، لم يكن الصورة الذهنيّة علما بالخارجيّة، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم، كما فى الكلى وفرده، وفى الفردين الذهنى والخارجى، من جهة تمام الذات المشتركة؛ وايضاً لم يكن لشئ واحد نحوان من الوجود، وغير ذلك من المحذورات. (سبزوارى ۱۰)

لزوم السبق فى العلّية ۴/۴۴

ان العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعلية مع لزوم اجتماعهما معاً فى الزمان.

فالحركة القائمة باليد التى هى علّة لحركة المفتاح، مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان

حركة المفتاح، متقدم على حركة المفتاح... [هذه المقدمة] مع وضوحها مسلمة عند الجميع. (آملى ۳۱)

لايجوز التشكيك فى المهيّة ٦/٤٤

لأنه [لو جاز التشكيك فى الماهية] ما به التفاوت. إن كان داخلاً فى ماهية الأشد مثلاً، لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها [أى فى تلك الماهية] لانتفاء بعض الأجزاء. وإن لم يكن داخلاً فيها [أى فى ماهية الأشد] لم يتحقق التفاوت [أى تفاوت ماهية الأشد والأضعف] فيها [أى فى الماهية]؛ بل كانت فى الكل على السواء. فالخصوصية التى فى نور الشمس دون القمر، إن كان من ذاتيات الضوء، لم يكن ما فى القمر ضوءً. والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية. (هيدجى ۹۳)

هذه المقدمة ثابتة جلية، وإن أنكرها الشيخ الاشراقى القائل بأصالة المهية. (آملى ۳۲)

علية الهيولى والصورة للجسم ٧/٤٤

فان الجسم مركب منهما، والمركب معلول لأجزائه، فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية. والهيولى والصورة والجسم مشتركات فى المهيّة الجوهرية، اذ الجوهر جنس لها جميعاً. ومع أصالة المهية يلزم إما انتفاء تقدم الجزء على الكل، وإما ثبوت التشكيك فى المهية الجنسية، وكلاهما محال. (آملى ۳۲–۳۳)

وقد جمع جمّ غفير ١١/٤٤

يعنى هذا البرهان يتم للردّ على من جمع بين أصالة المهية وبين نفى التشكيك فى المهية، كجم غفير من القائلين بأصالتها. وأما من يقول منهم بثبوت التشكيك فى المهية كشيخ الاشراق وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود، فهذا البرهان لاينفع شيئاً. (آملى ۳۳)

وعلى القول باصالته ١٢/٤٤

اذا كانت نار علةً لنار اخرى [مثلاً]، فمع اصالة الوجود، مهيّة نار العلّة هى بعينها نار المعلول، والترتب بينهما بتقدم العلّة على المعلول بالوجود. والوجود مما يقع فيه التشكيك. فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولاً.

ومع أصالة المهية واعتبارية الوجود، لايصح جعل التقدم والتأخر فى الوجود. فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما. . . وإما الالتزام بثبوت التشكيك فى المهية، بكون المتقدم مهية نارالعلة والمتأخرمهية نارالمعلول. (آملى ٣٢)

وان كانا مهيّة ١٢/٤٤

الفرد الجلىّ ان المتقدم والمتأخّر وما فيه التقدم والتاخّر فى الوجود الحقيقى واحد. (سبزوارى ١٠)

ما فيه التقدم والتأخر ١٣/٤٤

مافيه التقدم والتأخّر هوالامر المشترك بين المتقدم والمتأخرالذى منه شىء فى المتقدم وشىء فى المتأخر؛ ويكون منه شىء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شىء الا وهو حاصل للمتقدم، وهو المسمى بالملاك. (آملى ٣٣)

هوالوجود الحقيقى ١٣/٤٤

وهو مما يتفاوت بذاته كمالاً ونقصاناً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً وغنى. والماهيات، سواء كانت ذاتيات أو أعراض، لاتقبل التشكيك والتفاوت إلا بواسطة وجوداتها الخاصّة. فالنور، مثلاً، لايتفاوت فى مفهومه، وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التى هى وجودات محضة.

وإنما قيّد الوجود بالحقيقى لأن مفهومه الكلى كسائر المفاهيم، له وجود زائد فى العقل. (هيدجى ٩٣)

يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ١٦/٤٤

فان لم يمكن، بل انتهى الى حد لايمكن ان يفرض بعده حدود، يلزم التناهى الى جزء لا يتجزى، وهو باطل. (آملى ٣٣–٣٤)

انواعاً ١٦/٤٤

اعلم ان فى مثل الحركة فى الكيف مثلاً، المتحرك هوالجسم، وما فيه الحركة هو

انواع الکیف من البیاض والصفرة والحمرة والسواد، حیث ان الجسم کان ابیض فصار اصفر، ثم احمر، ثم اسود. وهذه حرکة وقعت فی هذه الانواع الاربعة من الکیف.

ثم فی کل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فیها الحرکة ، حیث ان الجسم کان فی المرتبة الشدیدة من البیاض، حتی شرع فی التضعف فی البیاض. الی ان بلغ الی اول درجة البیاض، الی ان انتهی الی صفرة الشدیدة ، فتحرک فی مراتب الصفرة الی ان انتهی الی اول درجة الحمرة . . .

وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة کلها انواع مختلفة. کما ان البیاض نوع من الکیف، والصفرة نوع آخر مغایر له، کذلک المرتبة الشدیدة من البیاض نوع من الکیف، والمرتبة التالیة منه نوع آخر منه. (آملی ۳٤)

استنار للمراد ۱۷/٤٤

تمامیة هذا البرهان متوقفة علی کون کل مرتبة من کل نوع نوعاً مستقلاً ، وهو متوقف علی نفی التشکیک فی المهیة. فهذا البرهان ایضاً إلزامی ینفع لردّ من جمع بین اصالة المهیة وبین نفی التشکیک فی المهیة. (آملی ۳٤–۳٥)

أنواع متخالفة عندهم ۱۷/٤٤–۱۸

أی عند من لایجوّزون التشکیک فی الماهیة کالمشائین ومن تابعهم فی ذلک [أی عند من یجمع بین أصالة المهیة وبین نفی التشکیک – آملی ۳٤]، خلافاً لصاحب الاشراق حیث یری أن الوجود أمر انتزاعی ذهنی لاصورة له فی الخارج. زعم أن الماهیات بذواتها مما یقبل التقدم والتأخر والکمال وغیرها.

أما المحققون، ومنهم صدر المتألهین والمصنف، فلما کان الوجود عندهم بذاته ممایتفاوت، وسائر المفاهیم والماهیات یلحقها التفاوت بواسطة الوجود ، لم یلزمهم القول باختلاف المراتب بالنوع مع عدم تجویزهم التشکیک فی الماهیات. (هیدجی ۹٤)

کان انواع غیر متناهیه ۲۰/٤٤

وأیضاً، لزم تتالی الآنات والآنیات. (سبزواری ۱۰)

بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ٢١/٤٤

فان تلك المراتب الغير المتناهية ، وان كانت غيرمتناهية حسب قابلية الحركة للانقسامات الغير المتناهية، لكنها ليست الابالقوة لابالفعل. فاللازم هوصيروزة الغيرالمتناهى بالقوة محصوراً بين حاصرين ، ولامحذور فيه. (آملى٣٥)

فانه كخيط ينظم ٢١/٤٤

فإنه وإن حصلت عندالاشتداد انواع بلانهـاية ، إلا أنها موجودة بوجود واحد اتصالى ، اذ المتّصل الواحد له وجود واحد عندالمشائين، كما قالوا إن السواد مثلاً من أول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتّصالية. (هيدجى ٩٤)

فكان هنا امر واحد ٢٢/٤٤

هوالوجودالحقيقى. واما المهيّات ، فهى امور كلّية معقولة ، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

ان قلت ، على هذا الدليل: هب ان بعض المراتب انواع متخالفة ، لكن لانسلّم الاختلاف النوعى فى جميعها. ولادليل عليه . ففى استحالة الفاكهة فى الالوان ، من البياض الى الصفرة ، الى الحمرة ، الى القتمة ، الى السواد. سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة ، لكن لانسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا فى استحالتها فى الطعوم ، من العفوصة الى القبض، الى الحموضة ، الى المزّيّة ، الى الحلاوة ، المسلم هو الاختلاف النوعى فيها ، لا فى مراتب كل منها.

قلت: الدليل عليه عدم جوازالتشكيك فى المهيّة. فلوكان مهيّة الدرجات والمراتب واحدة، وهى متفاوتة بالضعف والشدّة، لزم التشكيك فى المهيةالنوعيّة الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة، ولكلّ مرتبة مهيّة على حدة، فلم يلزم تشكيك. (سبزوارى١٠)

الممتدّات القارّة وغير القارّة ٢٢/٤٤

الممتد القار هوما يجتمع اجزاؤه فى الزمان الواحد، كالمكان ؛ وغيرالقار مالايجتمع اجزاؤه فى الزمان الواحد، كالحركة القطعية. (آملى٣٥)

المراد به ما یرادف الوجود ۲/۴۵

لا الکون بمعنی الطبع المقابل للابداع والاختراع فی بعض الاصطلاحات، حیث یقال: عالم الکون أو عالم الکیان، ویراد به عالم الطبیعة فحسب؛ ولا ما یطلق فی عرف المتکلمین ویراد به النسبة الی المکان، أی حصول الشیء فی الحیّز، وهو الأین عند الحکماء. (هیدجی ۹۵)

بحیث یدفع توهّم المصادرة ۴/۴۵

بان یقال: خروج المهیّات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف علی اصالته. وهی محل الکلام بعد. (سبزواری ۱۱)

بیان المصادرة. . . هو ان یقال: خروج المهیات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللااقتضائیة بالنسبة الیهما بسبب الوجود موقوف علی أصالة الوجود، اذ لو لم یکن أصیلاً، لم تخرج المهیّة بسببه عن حد الاستواء، والمفروض ان أصالته متوقفة علی کونه المخرج للمهیة عن حد الاستواء. (آملی ۳۶)

باتفاق الفریقین ۴/۴۵

[ای] القائل بأصالة المهیة والقائل بأصالة الوجود. (آملی ۳۶)

المهیّة من حیث هی لیست الّا هی ۵/۴۵

اذ، کما انّ الوجود غیر العدم، والعدم غیر الوجود، وهما غیر المهیّة، کالبیاض، وکلّ غیر لیس فی مرتبة ذات الغیر الآخر، فلیس البیاض فی مرتبة ذات الوجود والعدم. فکذلک الوجود والعدم لیسا فی مرتبة ذات البیاض. فالبیاض لیس موجوداً ولامعدوماً، ای لیس شیء منهما عینه ولاجزءه. (سبزواری ۱۱)

ان الوجود لیس نفس المهیّة بحیث یکون حمله علی المهیّة اوّلیا، مثل: الانسان انسان، ولاجزء من المهیة حتی یکون ذاتیاً لها، مثل الحیوان او الناطق بالنسبة الی الانسان؛ بل هو خارج عن المهیة، عارض علیها.

فالمهیة، من حیث هی، ای فی مرتبة المعروضیة للوجود، لیست الا نفسها؛ لانها عین الوجود او العدم، ولا ان الوجود او العدم مأخوذ فی ذاتها علی نحو الجزئیة. (آملی ۳۶)

حیثیة مکتسبة ۸/۴۵

[ان المهیة] اذا کانت فی مرتبة ذاتها غیرمستحقة للموجودیة ، فهی فی مرتبة ذاتها لاموجودة ولا معدومة، فلامحالة یجب ان یکون استحقاق حمل الموجودیة علیها من جهة اکتسابها شیئاً من الجاعل.

فالقائلون بأصالة الوجود یقولون: مایکتسبه من الجاعل هو الوجود، فهی تنصبغ بصبغ الوجودالذی هوصبغةالله،وبه تخرج المهیة عن حد الاستواء وبه تستحق بالموجودیة.

والقائلون بأصالة المهیة یقولون : مایکتسبه من الجاعل هوالمعبرعنه بالحیثیةالمکتسبة من الجاعل؛ فبتلک الحیثیةالمکتسبة تخرج عن حدالاستواء. فیسئل عنهم: ماهذهالحیثیةالمکتسبة؟ فان کان لها ما بازاء،أعنی امرمتأصل،فهذا هوالذی یعبرعنهالقائل بأصالة الوجودبالوجود، أی شیٔ اصیل له مابازاء فی الخارج، منشأ لخروج المهیة به عن الاستواء، سواء سمی بالوجود أو بالحیثیة المکتسبة. . .

وان لم یکن له ما بازاء،ولم یحصل من قبل انتساب المهیة الی الجاعل شیٔ متأصل یعبرعنه بالحیثیة المکتسبة ، بل حال المهیة بعدالانتساب الی الجاعل کحالها قبلها فی انها هی هی من دون زیادة شیٔ عن ذاتها ، فیلزم ان تکون ، من حیث هی ، مستحقة لحمل الموجود علیها. وهذا معنی الانقلاب . (آملی ۳۶—۳۷)

فما به التفاوت هوالوجود ۱۰/۴۵

فهویکون اصیلا ، لاالمهیّة. وانما یکون نفس المهیّة وذاتها اصیلة ، لوکانت ذاتها التی لاعلاقة لها مع الوجود والعدم ، مصداقا لحمل الموجود ، مع قطع النظرعمّابه التفاوت. لانّ تلک الذات هی ذات المهیّة ؛ ونفسها المفروضة اصالتها. وهذا بدیهی البطلان. (سبزواری ۱۱)

اشراقیّة ۱۱/۴۵

الاضافة الاشراقیّة هی اشراق نورالانوار ، جلّ شأنه. واشراقه هوالوجود المنبسط، فکان هو اصیلا. وهذه الاضافة هی المرادة بحیثیّة فاعلیّة الفاعل الداخلة فی مصداق الحکم،

بان الشیء الفلانی موجود، عند المعتبرین من المشائین. (سبزواری۱۱)

هی الاشراق القائم بالذات و باعتبار انبساطه علی الماهیات صارت کالاضافة بین الشیئین. (هیدجی۹۵)

الاضافة الاشراقیة هی التی بها یتحقق طرف الاضافة، فیکون الطرف متقوماً بها، کاضافة النفس واشراقها الی الصور العلمیة المرتسمة. حیث ان ارتسام تلک الصور فی صقع النفس نفس تلک الاضافة وهذا الاشراق، اذ... بتوجه النفس تتحقق الصور، لاان التوجه واللحاظ یتعلق بالصور المتحققة، وان شئت فقل: إن التوجه والمتوجَّه الیه شیء واحد، وانما التفاوت بالاعتبار...

والاضافة المقولیة هی التی متقومة بالطرفین، وتکون متعلقة بهما، فبوجود المضاف الیه تتحقق الاضافة.

والاضافة الاشراقیة تتحقق بین العلة والمعلول، وهی اضافة اشراقیة باعتبار، ونفس المعلول باعتبار آخر، وهی الوجود المنبسط ونور الرب الذی اشرق به کل شیء، أی کل مهیة... وهو المراد من الحیثیة المکتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودیة علی المهیات. (آملی۳۷)

کالوجود الاعتباری ۱۱/۴۵

أی الوجود العامّ البدیهی الانتزاعی الذی یقال له الوجود الاثباتی یحمل علی الماهیات فی الذهن. (هیدجی۹۵)

لزم الانقلاب ۱۲/۴۵

أی انقلاب الممکن الی الواجب الذی نفس ذاته، بلاملاحظة حیثیة أخری واعتبار أمر آخر غیر ذاته، مصداق لحمل مفهوم الوجود علیه ومستحق الحکم علیه بأنه موجود. (هیدجی ۹۵)

لان اصالتها محل النزاع ۱۵/۴۵

یعنی ان اطلاق لفظ «غیره»، وان شمل کل العدم، وهو لیس مثار الکثرة، اذلامیز

فیه ، الّا ان المقام یقیّده بالمهیّة ، وفی اللّفظ ایضاً قرینة علیها ، وهی تأنیث « اتت » .

(سبزواری۱۱)

واذا کان کذلک ۱۵/٤٥

أی ، کانت المهیّة مثار الکثرة. (سبزواری۱۲)

ولا کلمته ۱۶/٤٥

أی فعله. قال علی علیه السلام: انما یقول لما أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع. إنما کلامه سبحانه فعله. (هیدجی۹۵)

المهیات بذواتها مختلفات ۱۸/٤٥

هذا الاختلاف المستند الی نفس الذات ، قد یکون فی تمام الذات ، وقد یکون ببعض الذات.

وما یکون بتمام الذات قد یکون فی البسیط ، وقد یکون فی المرکب.

فالاول کاختلاف الاجناس العالیة مثل الکم الجنسی مع الکیف الجنسی... والثانی کاختلاف فرد من الکم مع فرد من الکیف ، فالفرد من الکم مجنس بجنس الکم ومفصل بفصل المتصل مثلاً ، والفرد من الکیف مجنس بجنس الکیف ومفصل بفصل المحسوس أو غیره من الفصول؛ فهذان الفردان مع کونهما مرکبین مختلفان بتمام ذاتهما المرکبة ، والاشتراک بینهما لیس الا فی کونهما عرضاً ، والعرضیة لیست ذاتیاً للاعراض ، والا یکون العرض هو جنس الاجناس...

والاختلاف ببعض الذات ، مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلک الجنس ، کاختلاف الانسان والفرس ، فانهما مشترکان فی المعنی الجنسی الذی هو بعض من ذاتهما ، ومختلفان فی معنی الفصلی الذی هو بعض آخر من ذاتهما. (آملی۳۸)

وتثیر غبار الکثرة فی الوجود ۱۸/٤٥–۱۹

ولذا قال العرفاء الشامخون: «التوحید اسقاط الاضافات». (سبزواری ۱۲)

واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد ٤٥/٢٠

قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل فی مهيّات الموضوعات والمحمولات. وامّا مفاد البيت الثانی. فقولنا: «ولم يتمّ مسألة التوحيد» الی آخر المطلب. (سبزواری ۱۲)

المفاهيم ذاتيّها الاختلاف ٤٥/٢٢-٢٣

ليس بين مهية ومهية أخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما. (هيدجی ۹٥)

اين أحدهما من الآخر ٤٥/٢٣

عطف على قوله «الغيرية» وتفسير لها. أی يصحّح أن يقال: «اين أحدهما من الآخر؟». (هيدجی ۹٥)

الهوهوية ٤٥/٢٣

العبارة «أين احدها من الآخر» تستعمل فی بيان اختلاف شیٔ مع شیٔ آخر، كما ان عبارة «الهوهوية» تستعمل فی مقام اتحادهما...

«لم يحصل الاتحاد الذی هو الهوهوية» يعنی... لم يحصل الاتحاد الذی هو المناط فی الحمل الشائع الصناعی. اذ الحمل لابد فيه من تغاير حتی يجعل احد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً. ضرورة انه لو لم يكن تغاير واثنينية لايعقل الموضوع والحمل... ومن اتحاد حتی يحمل احدهما على الآخر، اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر ممتنع.

فالتغاير فی الحمل الشائع فی الذات، بمعنی ان مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالانسان ضاحك، او الحيوان ناطق... والاتحاد فی الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنی ان وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة اخری...

هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لااعتبارياً، اذ مع اعتباريته، لاجهة وحدة بين المتغايرين حقيقة. (آملی ۳۹-٤١)

لایکون بین الواجبین المفروضین ۱/۴۶

حیث یقول المشکک: لم لایجوز ان یکون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتیهما البسیطتین، ویکون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولا صادقا علیهما؟ فلایمکن دفعه بلزوم الترکیب مما به الاشتراك وما به الامتیاز، ولا بلزوم الاحتیاج فی تعیین کل منهما، الی امرزائد علی ذاته، لانهما مشترکان فی حقیقة الوجود أو الوجوب، بمعنی شدة الوجود وتأکّده. فلابد من امرمختص بکل واحد منهما. فیلزم ماذکر. اذ المفروض ان الوجود اعتباری، فلایمکن ان یکون ذات الواجب الّا المهیّة، لان الشیٔ، إمّا المهیّة أو الوجود. وامر الاصالة فی الموجودیة یدور علیهما. واذابطل ان یکون ذات الواجب تعالیٰ هو الوجود لاعتباریته، بقیت المهیة لاصالتها. والمهیة مثارالاختلاف، فلاغروان یکونا مهیتین بسیطتین ممتازتین بذاتیهما، متعینین بذاتیهما ایضاً. ولیس وجودهما وجوبهما، الّا انّهما بذاتیهما ینتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما اذا کان الوجود اصیلا. وکان ذات الواجب تعالیٰ من الشیئین، الوجود الحقیقی والنور الاقهر الابهر الغنی. فاذا فرض اثنین، وکان کل منهما وجوداً حقیقیا، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذکور قطعاً. ولایمکن کون الوجودین متخالفین بتمام ذاتیهما البسیطتین، لان مقابل سنخ الوجود هوالعدم، ومقابل سنخ النور هوالظلمة. فاذا کان احدهما هوالوجود، وهوبسیط، وهوطردالعدم، ولاحیثیة اخریٰ فیه، وکان الآخر بسیطا ومقابلا له، کان عدما. وایضاً، بعد ماثبت الاشتراك المعنوی فیه والسنخیّة، وادعی جمع من المحققین بداهة الاشتراك، کیف یتطرق احتمال الاختلاف بتمامی الذات البسیطة فی الموجود الحقیقی؟ (سبزواری ۱۲—۱۳)

ولاتوحید الصفات ۳/۴۶

قد ادرجناه فی النفی الاول فی النظم، لانّ صفاته عین ذاته. (سبزواری ۱۳)

المحتملات فی باب الصفات ثلاثة.

الاول: کون صفاته تعالی مغایرة لذاتة وکل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة)، وإما مع حدوثها (مذهب الکرامیة).

الثانی: كون صفاته تعالی متحدة مع ذاته وكل مع الآخر، مفهوماً ومصداقاً...

الثالث، وهو مختار المحققين وعليه أصحابنا الامامية...، ان صفاته متحدة مصداقاً ومتغايرة مفهوماً... ولايخفى انه [ای اتحادها المصداقی] لايتم الا علی القول بأصالة الوجود. (آملی ٤٠–٤١)

توحيد فعل الله ٩/٤٦

ان فعله تعالی، علی أصالة الوجود، شیء واحد، وهوالوجود الظلی المنبسط والنفس الرحمانی والحق المخلوق به، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية...

وأما علی أصالة المهية، فالصوادر هی نفس المهيات بذواتها المتخالفة. (آملی ٤١)

أينما تولوا فثم وجه الله ١٢/٤٦

البقرة ١١٥/٢

وما أمرنا الا واحدة ١٣/٤٦

القمر ٥٠/٥٣

الوجود الذی يدور عليه الوحدة ١٤/٤٦

ان الوجود والوحدة متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً. فبالنظر الی مفهوميهما، يدور كل مع الآخر، أی كلّ ماصدق عليه الوجود يصدق عليه الوحدة؛ وبالنظر الی مصداقهما، يكون احدهما عين الآخر.

فقوله «الوجود الذی يدور عليه الوحدة» ناظر الی تلازمهما المفهومی فی الصدق، وقوله «بل هوعينه» ناظر الی اتحادهما فی المصداق. (آملی ٤١–٤٢)

وهوالجهة النورانية ١٥/٤٦

كما قال المتألهون: فی كل ممكن جهتان: جهة نورانيّة وهی الوجود، وجهة ظلمانيّة وهی المهيّة. (سبزواری ١٣)

ومشيته ورحمته وغيرها ١٦/٤٦

فی الحديث: «ان الله خلق الاشياء بالمشية، والمشية بنفسها». وفی الدعاء: «اللّهم انی

أسئلك برحمتك التى وسعت كل شئ» . وغيرها ، كحيوته السارية فى كل شئ ، وجوده ، واحسانه ، وصنعه ، وفيضه وغيرها . (سبزوارى ١٣)

اشتراك الوجود ١/٤٧

اتّفق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات. وخالفهم فيه أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى ، وذهبا الى أن وجود كلّ شئ عين ماهيته ، ولا اشتراك الا فى لفظ الوجود.

قال شارح المقاصد ، إن القول بكون اشتراك الوجود لفظياً بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ، ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل. (هيدجى ٩٦)

هذه المسألة من امهات مسائل الحكميّة ٢/٤٧

اذ عليها يدور علم التوحيد، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت انّ له معنونا بمقتضى اصالته، ثبت ان لاافراد له، يكون لها بينونة عزلة، فضلا عن ان يكون له انواع متباينة . لان الجنس والنوع من أقسام المهية ، لاالوجود . والافراد التى لها بينونة عزلة ، فى ايّة طبيعة من الطبائع المتأصّلة، تتحقّق انما هى بلحوق عوارض متأصلة، واجانب وغرائب، هى ضمائم اصيلة ، لكن معنون الوجود لاثانى له متاصلا ، ولا باين عنه بينونة عزلة. وانما اجانبه وغرائبه العدم والمهيات . والعدم نفى محض . والمهية اعتبارية ، ولاشيئية وجود لها. والمراتب التى قلنا بها للوجود، بينها السنخية. ومابه الامتياز فيها ، عين ما به الاشتراك. فهى غير مصادمة لوحدة الحقيقية المشكّكة، بل يؤكدها ويكشف عن سعتها ووفور جامعيتها، لانها وحدة حقة، وحق الوحدة. ونعم ماقيل بالفارسية:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعيت ماست   چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

وايضاً

ازخلاف آمد عادت بطلب كام كه من   كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم

ثمّ انه ، كما ان وحدة هذا المفهوم يكشف عن وحدة المعنون ، فبينهما مطابقات

اخری، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والانبساط، وهنا اول الاوليّات فی الذهن وهناك اول الاوائل فی الخارج، وغیر ذلک. فهذا، وان کان وجها من وجوه المعنون، لکنّه کالذاتی له. ونسبته اليه کنسبة مفهوم الانسان الی الانسان الحقيقی. (سبزواری ۱۳ــ۱۴)

اشتراك الوجود معنىً ۶/۴۷

فی مصداق الوجود احتمالات. (۱) ان یکون نفسه المهيّة وعينها مصداقاً له، أی لم یکن وراء المهية شیٔ یصدق علیه الوجود؛ وهذا مذهب القائلين بأصالة المهية واعتبارية الوجود، وان الوجود فی کل مهية عين تلک المهية، وحينئذ فکل مهيّة موسومة باسمين، اسم خاص مثل الانسان والفرس... واسم مشترك فی الجميع، وهو الوجود... وهذا مناسب مع القول بالاشتراك اللفظی...

(۲) ان یکون الوجود جزء المهية. وهذا الاحتمال يجمع مع الاشتراك المعنوی بان یکون معنی واحد جزء للمهيات، نظير الحيوان الذی هو جزء من انواعه کالفرس والبقر ونحوهما. ومع الاشتراك اللفظی بان یکون ماهو الموسوم بالوجود الذی هو جزء من کلّ مهية مغايراً بحسب الذات فی کل مهية مع ماهو جزء من مهية اخری...

(۳) ان یکون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً علی المهية، لاعينها ولاجزء منها، ویکون فی کل مهية امراً مختصّاً بتلک المهية بحيث یکون الوجود الزائد علی مهية الانسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزائد علی مهية الفرس... فهذا يساوق الاشتراك اللفظی.

(۴) ان یکون مصداق الوجود شيئاً واحداً، وامراً فارداً، زائداً علی الجميع، وهذا هو القول بالاشتراك المعنوی. (آملی ۴۴)

صلوح المقسم ۷/۴۷

أی کونه قابلاً للقسمة. فـ«المقسم» مصدر ميمی. (هیدجی ۹۶)

نقيض الواحد واحد ۱۱/۴۷

معناه أنّه لایمکن أن یکون أحد طرفی التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر

مفهومات متعددة، کل منها نقیض للطرف الأول، لامکان خلوّ الموضوع عنهما بأن یکون واحدآخر من تلک المفهومات. ولما کان مفهوم العدم واحداً، فلو لم یکن للوجود مفهوم واحد، لما کان نقیضین ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنی آخر. واللازم باطل قطعاً. (هیدجی ۹۶)

والّالزال ۱۵/۴۷

ضرورة انّه علی تقدیر عدم الاشتراک اما نفس الخصوصیة أو مختص بها ذاتیا کان ام عرضیا فیزول اعتقاده مع زوال اعتقادها. امّا علی الاول فلان التردد فی الخصوصیات یکون عین التردد فی الوجودات التی هی اعیان تلک الخصوصیات واما علی الثانی فلان التردد فی شیء یستلزم التردد فیما یختص به قطعا الیٰ آخر ماقاله فی الشوارق. (هیدجی ۹۷)

ولایرتفع الاعتقاد بانّه موجود ۲۰/۴۷

لانّ الأثر، اذا کان موجوداً، کان المؤثر موجوداً، لامحالة. فالحرارة، اذا کانت فی الماء موجودة، کانت علتها موجودة البتة. ولایبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد فی خصوصیاتها، من النار والشمس والحرکة. (سبزواری ۱٤)

سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم الآیة ۳/۴۸

الأحقاف ۲۲/۴۱

فی کتابه التکوینی ۷/۴۸

کتاب الله تعالی تدوینی، هو مابین الدفتین؛ وتکوینی، وهو آفاقی وانفسی. والآفاقی کتاب المحو والاثبات، والکتاب المبین، وامّ الکتاب ــ «یمحوالله مایشاء ویثبت، وعنده امّ الکتاب» «ولارطب ولایابس الّا فی کتاب مبین». والانفسی، علّیینیّ وسجّینی ــ «ان کتاب الابرار لفی علّیّین، وانّ کتاب الفجّار لفی سجّین». (سبزواری ۱٤)

موافقة الوجود الکتبی واللفظی ۸/۴۸

أی موافقة کل منهما لکل من الوجود الذهنی والعینی. (هیدجی ۹۷)

والحال ان السنخيّة ۱۲/٤۸

كيف لا ؟ وعلّة الوجُود وجُود ، وعلّة العدم عدم ، وعلّة المهيّة مهيّة . (سبزوارى ١٤)

هذا مبنى على كون الجاعلية والمجعولية فى الوجودات ، وكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها ، كاملة ناقصة ، واجبة ممكنة ، غنية محتاجة ، شديدة ضعيفة ، متقدمة متأخرة - كل ذلك بنفسها ، كما هو مذهب الحق .

أما بناءً على كون الجاعلية والمجعولية بين الماهيات، على ما استقرّ عليه رأى المتكلمين، أو بين الوجودات، وتكون هى حقائق متخالفة ، كما ذهب اليه أتباع المشائين ، فلابد من المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول . (هيدجى ٩٧)

من شرائط العلية والمعلولية ٤۸/۱۲-۱۳

وإلا لكانت نسبة المعلول الى العلة والى غيرها على السواء . (هيدجى٩٧)

بعض مصاديقة ٤۸/۱٤-١٥

هو وجود الواجب . (هيدجى٩٧)

عدّة ومدّة وشدّة ٤۸/١٥

تفصيل لمطلق اللانهاية ، سواء كانت اللانهاية الفوقية أو التحتية ، لكن على سبيل التوزيع ، بان يكون العدّة والمدّة للتحتية ، والشدة للفوقية .

فاللانهاية المدّية ، كالعقول الكلية .

والعدية ، كصورها العلميّة ، وكالفلك عند الحكماء ، فعدّة فعليّاته وآثاره غير متناهية ، بل عدّة افراد كل نوع غير متناهية تعاقبيّة ، وكالنفوس الناطقة ، كما قال الحكماء فى منطقياتهم : ان الكلىّ الغير المتناهى الافراد ، المجتمعة فى الوجود ، كالنفس الناطقة . فالنفوس الناطقة المفارقة ، لها مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع منها غير متناه ، اذ فى كل وقت ، لها مجموع غير متناه ، غير المجموع الذى قبله ، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهى ، يحصل مجموع آخر غير متناه .

واما اللانهاية الشدّيّة ، فعدم نهاية شدة نورية نورالانوار — بهرنوره وقدرته —

ولكك ان تعتبرالتفصيل فيما لايتناهى الواقع فيماتحت. فاللانهاية العديّة والمديّة فيه ظاهر. وامّا الشدّيّة ، فلانّه للمجموعات الغيرالمتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التى مضت انوار غير متناهية ،لانها الانوارالاسفهبديّة التى هى مطالع الاشعّة العقليّة،ممّا فوقها ، ومن كلّ على كلّ منها ، اذ لاحجاب فى المفارقات. فيحصل من ترامیها فى عالم الملكوت شدّة نوريّة غيرمتناهيّة . ثمّ العقل الكلّى جامع لجميع تلك الانوار. بمصداق واحد بسيط . فهو اشدّ نوريّة منها ، لانّ النّورالقاهرفوق الانوار المدبّرة . ونورالانوار — جلّ جلاله — فوق الانوار القاهرة والمدبّرة . فهو فوق مالايتناهى شدّة ايضاً، بما لايتناهى شدّة.

واذاعرفت اقسام اللانهاية ومواردها ،فلكلّ ممالايتناهى فى الموضعين ، ثلثة اقسام. فاضرب الثلثة فى الثلثة. واستخرج الامثلة ، الصحيح وغيره[1]. والصحيح منها ستّة، لانّ اللانهاية العدديّة فيما فوق مع الثلث فيماتحت ، ايضاً صحيحة. اذ فى العلم التفصيلى ، جاءت الكثرة كم شئت ، والاسماء الحُسنىٰ ولوازمها من الاعيان الثّابتة ، غيرمتناهية. بل قال المشاؤن: النشأة العلميّة فسيحة جدّاً . وقال انكسيمانس: الصور عندالواجب بالذّات غير متناهية. (سبزوارى ١٤— ١٥)

قوله: « عدة ومدة » قيد وتمييز لما أضيف اليه« فوق» .

وقوله: « شدة » تمييز للمجرور بباء فى قوله: « بمالايتناهى ».

والمعنى : فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة ، اذ لو كانت الثلاثة قيوداً للمضاف اليه ، لزم فساد المعنى ، لأن مالايتناهى عدة ومدة وشدة لايكون فوقه شئ. وكذا يفسد المعنى ، لوكانت الثلاثة قيوداً للمجرور ، لأنه اذا كان الفوقية بمالايتناهى فى العدة والمدة والشدة ، لاتكون تحته أيضاً مالايتناهى.

فكان الأولى ان يقول: « فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة» ، أو يقول:

۱- از اینجا ببعد در حاشیۀ شرح منظومه چاپ ناصری وجود ندارد.

« فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدة » بدون ذکر العدة والمدة.

وما لایتناهی مدة: کالعقول الکلیة. ومالایتناهی عدة کصورها العلمیة وکالنفوس الناطقة عندالحکماء. ومالایتناهی شدة: کنوریّة نورالأنوار. (هیدجی ۹۷–۹۸)

وغیره ۱۵/۴۸

هو وجود الممکنات. (هیدجی ۹۸)

لا أصلاً وشیئاً ۱۶/۴۸

المراد بـ« الشیٔ » هنا: ماهو مصطلح المتکلمین، أعنی المقرّرالثابت فی الخارج منفکاً عن الوجود. وأما « الشیٔ » اللغوی، وهومایصحّ ان یعلم ویخبرعنه، فیعمّ المعدومات والممتنعات. (هیدجی ۹۸)

ومثله القول بالصفات ۲۱/۴۸–۲۲

حاصله: انا اذا قلنا انه تعالی موجود أو واحد أو عالم... فلایخلو (۱) إما ان نفهم من موجود الذی یطلق علیه معنی الموجود عند اطلاقه علی زید فی قولنا: زید موجود، والسماء موجود والشجر موجود، وغیر ذلک؛ واما (۲) ان نفهم منه نقیض مانفهم منه عند اطلاقه علی زید والسماء والارض؛ واما (۳) ان لانفهم منه شیئاً...

فعلی الاول، فقد جاء الاشتراک... وعلی الثانی یلزم ان نطلق المعدوم علیه تعالی عن ذلک علواً کبیراً؛ وعلی الثالث یلزم تعطیل عقولنا عن ادراک معانی اسمائه وصفاته. والخصم یلتزم بالثالث ویقول بالتعطیل. (آملی ۴۹–۵۰)

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ۱/۴۹–۲

یعنی انّهم، لما سمعوا انّ الوجود مشترک فیه، ظنّوا انّ هنا حقیقة منبسطة علی الوجود الخارجی. ولم یفهموا انّ الکلّی الطبیعی الموجود فی الخارج موجود بعین وجود الشخص. فکیف مفهوم الوجود الذی لاموقع له الّا الذّهن؟ ولم یعلموا انّ فی جمیع الموارد للاشتراک المعنوی، المفهوم هو المشترک فیه، والمصادیق هی المشترکات[1]. (سبزواری ۱۵–۱۶)

۱- درحاشیهٔ شرح منظومه چاپ ناصری وجود ندارد.

زيادة الوجود على المهية ١/٥٠

أى مغايرته لها بمعنى أنه ليس نفسها ولاجزئها ، فإن المغايرة ، وان كانت شاملة للجزئية أيضاً ، إلا أن المراد هنا المغايرة الخاصّة نظراً الى الأدلة التى ذكروها .

لايخفى أن العينية أخصّ من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك بأن يكون الوجود فى كل ماهية أمراً زائداً عليها مختصّاً بها، لا نفسها. ونفى الأعم يستلزم نفى الأخصّ، فلم تكن حاجة الى بحث على حدة، إلا أن يقصد نفى العينية وابطالها صريحاً. (هيدجى٩٨—٩٩)

عينيته لها ذهناً ٢/٥٠

اعلم ان عينية الوجود للمهية خارجاً هى المتفق عليها بين الكل . . . لم يقل احد بزيادة الوجود على المهية خارجاً، بمعنى ان يكون فى الخارج وجود عارض ومهية معروضة. ويكون عروض فى الخارج. انما الخلاف فى الزيادة فى الذهن.

فالمخالف يزعم ان المتصور من المهية بعينه هو المتصور من الوجود؛ فالوجود عين المهية ذهناً كما انه عينها خارجاً. (آملى ٥١)

بل ولا فى حاقّ الذّهن ٤/٥٠

فان مهيّة البياض مثلاً، الّتى جردها العقل عن مفهوم الوجود و العدم وجميع العوارض، متحدة مع وجودها ، لان وجودها مابه يشار اليها ، اشارة عقليّة . ومفهوم الوجود الذى جعله العقل منفصلا عنها ، ليس وجوداً لها ، اذ وجود الشئ كونه وتحققه ، لاغير.

ومن هنا قال الحكيم القدّوسى المحقق الطوسى — قدّس سرّه — «ان زيادته فى التصور» ، ولم يقل «زيادته فى الذهن» . وقلنا: «تصوّرا» للاشارة الى انّهما واحد فى الذهن ايضاً. الّا ان لحاظ البياضيّة مثلاً، غير لحاظ الموجوديّة فى البياض.

ثمّ ان من الفروعات الشامخة لهذه المسألة ، ارجاع الامكان والنقائص والكثرة ونحوها ، الى شيئية المهيّة. فهى جنّة و وقاية للوجود عن هذه. بل العدل يدور عليها ، اذ العطيّات بقدر القابليّات — «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها» . فلايسوغ للعقل

اهمال شیئیة المهیّة رأساً. ولها برزات فی النشآت العلمیّة تبعا. (سبزواری ١٦)

من شأنه أن یلاحظها ٥٠/٥-٦

ملاحظتها، وإن کانت نحو وجود لها، إلا أن الملاحظة غیر ملاحظة الملاحظة. فالعقل یلاحظ الماهیة، ولا یلاحظ تلک الملاحظة. (هیدجی ٩٩)

الحمل الشائع الصناعی ٥٠/٨

[هو الحمل] المعتبر فیه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغایرهما مفهوماً ومهیّةً، مثل «زید انسان». (آملی ٧٧)

وکذا التخلیة ٥٠/٩

فانّها بالاولی تخلیة، لکنّها بالشائع تحلیة. والتجرید بالاولی تجرید، وبالشائع تخلیط. وهذا من عموم سرایة نورالوجود. فکلّما خلّیت المهیّة عنه، وجدتها محفوفة به. نعم، اذا نفذ نورالوجود الی المقابل، فکیف یخلی ویغادر القابل؟ (سبزواری ١٦)

ان التخلیة بالحمل الاولی تخلیة، لکنها بالحمل الشائع الصناعی تحلیة بالوجود، اذ لحاظ الشیٔ معری عن الوجود نحو وجود له کذلک، ضرورة ان الحکم علیه بالتخلیة یتوقف علی تصوره، وتصوره هو تحلیته بالوجود. فتخلیته بالخاء المعجمة انما هو بتحلیته بالحاء المهملة....

وکذا الکلام فی التجرید، فان تجرید الشیٔ عن شیٔ یتوقف علی لحاظه مجرداً، ولحاظه کذلک هو تخلیطه. (آملی ٥٢)

یکفیه نفس شیئیة المهیة ٥٠/١٠

أی لا من حیث هی موجودة ولا من حیث هی معدومة.

اعلم ان الوجود مقدم علی الماهیة بحسب الواقع، لأنه الأصل فی أن یکون حقیقة صادرة عن المبدأ. والماهیة متقدمة علی الوجود بحسب الذهن، لأنها الأصل فی الأحکام الذهنیة، ولأن ظرف اتصال الماهیة بالوجود هو الذهن. والموصوف من حیث انه موصوف مقدم علی الصفة. (هیدجی ٩٩-١٠٠)

أی یکفی فی العروض الذهنی ملاحظة المهیّة من حیث هی هی، لا من حیث هی موجودة، ولا من حیث هی معدومة. وملاحظتها من حیث هی هی، وان کانت وجودها الذهنی، الا انهاوجود ذهنی بهذه الملاحظة، والملحوظ، اعنی ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو المهیّة من حیث هی هی، وهوالمحکوم علیه بکونه معروضاً للوجود وموصوفاًبه. (آملی ۵۳)

مایقرن بقولنا «لأنّه» ۱۷/۵۰

إشارة الی أن الوسط هوالذی یفید لمیّة اللزوم، أی به یقوم البرهان علی اثبات ذلک المحمول لموضوعه. (هیدجی ۱۰۰)

اذا قیل [مثلاً]: لم یکون العالم حادثاً؟ یجاب بقولک: «لأنه» متغیر. فالتغیر الذی هو الحد الوسط فی القیاس، قارن قول المجیب «لأنه»، وهوالعلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم، کما انه علة لحدوثه واقعاً ایضاً. (آملی ۵٤)

التنکیر للنوعیة ۲۰/۵۰

یعنی انفکاک المهیة عن الوجود نوع خاص من الانفکاک، وهوالانفکاک... بملاحظة المهیة من حیث هی هی بلاملاحظة شیء من الوجودین معها. (آملی ۵٤)

غیرالمغفول غیرالمغفول ۲۲/۵۰

الذی لایکون مغفولاً، وهوالمهیة فی فرض تعقل مهیة المثلث، مغایر للذی یکون مغفولاً، وهوالوجود فی الفرض المذکور. (آملی ۵٤)

لأنه معنی واحد ۲/۵۱

لما ثبت... أن مفهومه واحد مشترک فیه جمیع الأشیاء. (هیدجی ۱۰۰)

حملاً أولیاً ۲/۵۱ـ۳

وهو حمل شیء علی شیء متحدین فی المفهوم. (هیدجی ۱۰۰)

علی هذا التقریر ۳/۵۱ـ٤

أی من کون اللازم اتحاد الماهیات فی مفهوم الوجود وکون حمل الوجود علیها وحمل

بعضها على بعض حملاً أوّلياً ، لايمكن للخصم الالتزام به والامتناع من بطلانه، متمسّكاً بما ذهب اليه جماعة من الصوفية من وحدة الوجود . (هيدجى ۱۰۰)

وحدة الوجود ٤/٥١-٥

أى وجود الماهيات ، بل الموجود أيضاً . (هيدجى ۱۰۱)

لزوم التسلسل ٦/٥١

اذ الجزء الآخر من المهية المركبة من الوجود وغير الوجود لامحالة يكون من المهيات، اذ هو، بحسب التصور، إما الوجود، وإما العدم، وإما المهية. لكن ليس هو الوجود. . . ولا العدم، ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود بالمعدوم. فينحصر بان يكون مهية موجودة. واذا كان جزءها الآخر هو مهيّة موجودة ، فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهيّة موجودة [« فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء. »] (آملى ٥٧)

جزء للجزء ٨/٥١

واحتمال العينيّة للجزء ، تخصيص فى الاحكام العقليّة ، مع انّ الكلام على تقدير الجزئيّة. (سبزوارى ١٦)

ذاتياتها الاولية والثانوية ١٠/٥١

الذاتيات الاولية كالحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان ، والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة اليه ايضاً. (آملى ٥٧)

ظاهر ١١/٥١

لانّ اجزاء الخارجيّة، مواد وصور. وتركيب المادّة والصّورة، انضمامى. فوجوداتها متغايرة بالحاليّة والمحليّة والعليّة والمعلوليّة ، لانّ للصّورة علّية ما للمادّة. (سبزوارى ١٦)

المركب: إما مركب خارجى مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم؛ وإما بسيط فى الخارج ومركب من الاجزاء التحليلية كالاعراض مثل السواد والبياض.

ثمّ المركب الخارجى التركيب من اجزائه الخارجية ، إما اتحادى على مايقول به صدرالمتألهين ، وإما انضمامى . وعليه المصنف . . وعلى كلا التقديرين يكون جزئه المادى مأخذاً لجنسه ، وجزئه الصورى مأخذاً لفصله . . .

وفرض جزئية الوجود للمهيّة لايخلو من انـّه إما يكون جزء خارجياً لها ، وإما يكون جزء عقلياً لها .

فعلى الاولى ، فلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء الخارجية ظاهرضرورة ترتب تلك الأجزاء فى الوجود ، حيث ان الجزء متقدم على الكل المركب منه ومن غيره ، وجزء الجزء متقدم على الجزء وهكذا . ولكن هذا الفرض، أى كون الوجود جزء خارجياً محال عند من يرى الوجود من المعقولات الثانية . (آملى ٥٨–٥٩)

ان كانت أجزاء عقلية ١١/٥١–١٢

ان الأجزاء العقلية ، وإن كانت متحدة فى الوجود ، لكنها فى حدّ ذواتها متمايزة ، ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز . وهاتان صفتان ثابتتان لها فى نفس الأمر، لابمجرد تعمل العقل وتحليله . ومعنى كونها تحليلية أنه لايجب كونها متمايزة فى الوجود الخارجى، لا أن كونها أجزاء إنما هوبتعمل العقل وتحليله نحو الأجزاء المفروضة فى المقادير . (هيدجى ١٠١)

فعلى فرض كون الوجود جزء عقلياً ، على مذهب سيد المدققين من تقدم أجزاء المهية عليها بالأحقّية بناء على أصالة المهيّة ، فيلزم التسلسل أيضاً فى تلك الأجزاء المرتبة فى مقام ذواتها بحسب الواقع ونفس الأمر ، وإن كانت الجميع موجودة بوجود واحد . (آملى ٥٩)

فهى متمايزة بحسب نفس الأمر ١٢/٥١–١٣

لأن كل واحد منها غير الآخر بالذات ، مع أنها متمايزة بحسب الوصف، لأن بعضها مشترك وبعضها مختصّ . وهذا التمايز الوصفى لازم للذاتى لاستحالة الترجيح بلامرجح . فحصل الترتيب الذى هو شرط فى التسلسل . (هيدجى ١٠١)

وهذا ملاك سبقها بالتجوهر ١٣/٥١

فان مهية الجنس والفصل سابقة فى نفس تشيئ مهيتها على نفس تشيئ مهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها، بحيث، لو جاز تقرر المهيات منفكة عن وجودها، لكان لتينك المهيتين تقدم على المهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم المهية على لازمها.

وبالجملة، الاجزاء العقلية، موجودات متمايزة، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة، بعلاوة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فى شيئيات المهيات. فعلى اصالة المهية، هى امور متمايزة متكثرة لا الى نهاية حينئذ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون اموراً اعتبارية، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبثنا بلزوم التسلسل فى المركبات الخارجية. (سبزوارى ١٦-١٧)

أى التمايز بحسب نفس الأمر مناط سبقها بالتجوهر.

والسبق بالتجوهر يقال له السبق بالماهية. وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس شيئية الماهية وجوهر الذات، كتقدم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها؛ فى مقابل السبق بالطبع وهو السبق بحسب الوجود، فإن الواحد، اذا اعتبر فيه الوجود، فعلة ناقصة للأثنين الموجود. وان اعتبر مفهومه بالنسبة الى مفهومه، فتقدم عليه بالتجوهر. (هيدجى ١٠٢)

على قول القائلين باصالة المهية ١٣/٥١

على اصالة الوجود واعتبارية المهية، لاامتياز للأجزاء العقلية بحسب الواقع... فلايجرى براهين ابطال التسلسل فى اجزاء العقلية لعدم امتيازها بالوجود الخارجى وليست ممتازة بحسب ذواتها فى نفس الامر والواقع ايضاً. فحينئذ يجب تتميم البرهان فى ابطال جزئية الوجود للمهية، اذا كان جزء عقلياً، بالتشبث بغير التسلسل. [فيقول]:

برهان ابطال التسلسل، وان لم يجر فى المهية التى من البسائط الخارجية، ولايمكن ابطال جزئية الوجود لها جزء عقلياً... وأما بالنسبة الى المهية التى من المركبات الخارجية كمهية الجسم، فيجرى برهان بطلان التسلسل. وذلك لان الاجزاء

العقلية فى المركبات الخارجية تؤخذ من أجزائها الخارجية . . . والتفاوت بينها بالاعتبار ، فحينئذ، لو كان الوجود جزء عقلياً لها ، وكانت الاجزاء العقلية بازاء الاجزاء الخارجية، يلزم من ترتُب الاجزاء العقلية الغير المتناهية تحقُق التسلسل فى الاجزاء الخارجية ايضاً ، بحكم العينية وكون التفاوت بينهما بالاعتبار. (آملی ۵۸-۶۰)

على قول القائلين ۱۳/۵۱

يعنى امتياز الأجزاء بحسب تجوهر ذواتها فى نفس الأمر وكثرتها لا الى نهاية إنما يصح اذا كانت الماهية أصلاً ، بخلاف ما اذا كانت اعتبارية . فيكون حينئذ امتيازها وكثرتها بصرف الفرض والاعتبار. فلابد حينئذ فى لزوم التسلسل من بيان آخر حسب مانبّه عليه فى الحاشية. (هیدجی ۱۰۲)

البسائط الخارجية ۱۴/۵۱

كالعقل والنفس والأعراض. (هیدجی ۱۰۲)

فهى عين المواد والصور ۱۵/۵۱

أى الأجزاء العقلية عين المواد والصور الخارجية. (هیدجی ۱۰۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱۵/۵۱

الفرق بين الجنس و بين المادة ، وكذا بين الفصل وبين الصورة، يكون بالاعتبار. فالجزء الاعم من الشئ، اذا اخذ مع اللابشرطية ، يكون جنساً، واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا. يكون مادة ؛ والجزء المختص المادى للشئ مع اعتباره لابشرط فصل ، ومع اعتباره بشرط لاصورة. (آملی ۵۸)

لزوم التسلسل فى موضع مايكفى ۱۶/۵۱

«فى موضع ما» هومورد المركب الخارجى.

يعنى اذا كان الوجود جزء عقلياً للمهية ، يلزم المحذورفى مهية المركب الخارجى، وهو كاف فى تحقق طبيعة المحذور ، وان لم يلزم فى جميع أفراد مايكون الوجود جزء منها .

هذا علی مذاق المصنف. واجاب [اللاهیجی] فی الشوارق بلزوم التسلسل فی تلک الاجزاء ولو فی البسائط الخارجیة. (آملی ٦٠)

وفی تحقیق الطبیعة ١٧/٥١

لانّ تحقّقها بتحقق فرد ما، وانتفائها بانتفاء جمیع الافراد. (سبزواری ١٧)

الفرد من الوجود ١٨/٥١

المسمی بالوجود الخاصّ الذی حیثیة ذاته حیثیة الإباء عن العدم. (هیدجی ١٠٢)

بحیث تکون الاضافة داخلة ١٩/٥١

کالحیوان المضاف الی الناطق. والفرد هو الحیوان المنضمّ الی الناطق، أی المضاف والمضاف الیه معاً.

سیجیٔ أن المعیار فی کون شیٔ فرداً أن یترتب علیه آثار الطبیعة المندرج هو فیها. والمفهوم الذهنی لیس کذلک. (هیدجی ١٠٢)

والمطلق ویعنون ٥١–١/٥٢

ومنه قول المولوی:

ما عدمهائیم وهستیها نما تو وجود مطلق و هستی ما

(سبزواری ١٧)

کل منها مغایر للمهیّة ٣/٥٢

اشارة الی انّ المراد من الزیادة فی الافراد، المغایرة، لان الوجود الحقیقی سنخ، والمهیة سنخ آخر. کیف، وهو حیثیّة الاباء عن العدم وهی حیثیّة عدم الاباء عنه؟ ولیس المراد هنا العروض. أو، لما کان وجه الشیٔ هو الشیٔ بوجه، ووصفنا الوجود العنوانی باحکام الوجود المعنونی، اذ کان العنوان آلة لحاظ المعنون، جاز وصف المعنون ببعض احکام العنوان. (سبزوارى ١٧)

أفراده ٤/٥٢

المسماة بالوجودات الخاصّة المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عندالمشائين. (هيدجى١٠٢)

الفيض المقدس ٤/٥٢

المعبّر عنه بوجه الله فى قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه‌الله». وهو المراد بالفرد العامّ. (هيدجى١٠٣)

أنحاء الوجودات الخاصّة ٥/٥٢

المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين. وكل واحد منها هو المراد من الفرد الخاص، لاالحصة من المفهوم، كما أشار اليه بقوله: «التى بها يطرد الأعدام.» (هيدجى١٠٣)

ليسا ذاتيين له ٦/٥٢

انما لايكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لأفراده لان أفراد الوجود وحقيقته بسيطة، لاتركيب فيها... فلوكان المفهوم أو الحصّة ذاتياً لأفراده بمعنى ماليس بخارج عن حقيقته، لكان المفهوم أو الحصّة ما به‌الاشتراك فيمابين تلك‌الأفراد، فيكون لها مابه الامتياز الذى به يمتاز كل منها عن الآخر، فيلزم التركيب. (آملى٦١)

انما الذاتى هوالمفهوم العام للحصص ٦/٥٢-٧

ذلك لان الفرق بين المفهوم والحصص هو ان الحصة مركبة من نفس المفهوم المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلة والمضاف اليه خارجاً، ويكون المفهوم جزء منها، فيصير ذاتياً لها بمعنى ماليس بخارج عن حقيقتها. (آملى٦١)

فمفهوم‌الوجود داخل فى حصصه، وهما خارجان عن‌الوجودات الخاصّة. والوجود الخاص عين الذات فى الواجب، وخارج زائد فيما سواه. (هيدجى ١٠٣)

یقولون بالعینیة ۷/۵۲

یقولون بالعینیة . . . بمعنی أنه لیس ههنا وجود عام ولاحصة ولافرد غیر المهیة . فیکون شیئاً واحداً یعبر عنه تارة بالمهیة واخری بالوجود. (آملی۶۱–۶۲)

أی لیس هیهنا وجود ۷/۵۲

أی ، لایقولون: هیهنا وجود، ومع ذلک اتحد مع المهیّة ، لانه اتحاد الاثنین. وهو باطل. بل کما نقول: الواجب تعالیٰ مهیّته وجود؛ ای لیس له مهیّة سوی الوجود الحقیقی البحت، کذلک یقولون: وجود الممکن مهیته،أی لیس له وجودسوی مهیته (سبزواری۱۷)

المطابق ۲/۵۳

– بفتح الباء – کما ان القول بالمطابق – بالکسر – یوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفین. (سبزواری ۱۷)

اذا اخبرتَ عن قیام زید بقولک : زید قائم ، وکان فی الواقع ایضاً قائماً، یکون قولک « زید قائم» مطابِقاً للواقع. وحیث کانت المطابقة من باب المفاعلة، کان الواقع ایضاً مطابَقاً لهذا القول. . .

فالقول، من حیث انه مطابِق، یکون صدقاً ، وهو من حیث انه مطابَق، یکون حقاً. فالصدق والحق کلاهما صفتان للقول لکن باعتبارین. (آملی۶۲)

لکنّا اذا قلنا انّه حقّ ۵/۵۳

لمّا کان عدم تطرق البطلان هوالدّوام ، والدوام اعم من الوجوب الذاتی ، کما فی العقل الکلی ، بل کما فی الفلک ، عندالحکماء ، اشار الی معنی آخر للحق ، وهو الواجب بالذات الذی الیه ینتهی کل واجب بالغیر، وکل شیٔ ماخلاه باطل ،وهی المهیّات التی لیس الوجود عینا لها ولاجزء ، وانما هو ودیعة فیها .

وما الروح والجثمان الّا ودیعة ولابدّ یوماً ان تردّ الودائع

والوجود من صقع الحق تعالیٰ. (سبزواری ۱۷–۱۸)

وجود کل باطل ۶/۵۳

قال الغزالی فی الاحیاء: کل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغیره، فهو باعتبارنفسه باطل، وانما حقّیته وحقیقته بغیره، لابنفسه. (آملی۶۳)

مهیّته انیّته ۷/۵۳

لمّا کان الشیٔ المتحقق، اما وجوداً واما مهیة، وسنخ المهیّة لایلیق بجنابه، لانها بذاتها لیست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقی ان یکون حقیقته الوجود الذی هو موجود بذاته، لابوجود آخر.

وقول بعضهم: انّ له مهیّة مجهولة الکنه ملزومة لوجوده، فیه تهویل وایهام، لنظنّ ان له وجها، ولاوجه له: لان مراده من مجهولیة الکنه، انه لایمکننا تعیین تلک المهیّة بالملکیّة أو الفلکیّة أو الانسانیّة، أو غیرها. لکنّا نعلم انّها من سنخ المهیّات المخالفة للوجود، اذ الکلام فیها. فلا یمکن ان یکون ذاته أو جزء ذاته. ولا تکون الّا قابلة للوجود، لافاعلة له، ولوکانت من سنخ الوجود، لم تکن مهیّة، اردنا سلبها عنه تعالی[1]، بل لزم الخلف أو المطلوب. (سبزواری۱۸)

بمعنی أنه لا ماهیة له سوی الوجود الخاصّ المجرد عن مقارنة الماهیة، بخلاف الممکن کالانسان، مثلاً، فإن له ماهیة وهی الحیوان الناطق، و وجوداً وهو کونه فی الأعیان. (هیدجی۱۰۳)

بحث الوجود الذی هوعین الوحدة الحقة ۹/۵۳

انک اذا قلت: «انسان واحد»... تثبت معنی الواحد للانسان وتحمله علیه. فمعنی الانسان هوالمهیة التی بعروض الوحدة علیها تصیر واحدة... ومن حیث نفسها لاواحدة ولامتعددة... وهذا الذی هوبنفسه واحد وبعروضه علی المهیة تصیرالمهیة واحدة هوالوجود...

فالوجود والوحدة مفهومان متغایران فی عالم المفهومیة، ولکنها متحدان مصداقا، بمعنی ان ماهو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعکس.

فالمهية واحدة بالوجود ، والوجود واحد بنفسه. فيصح اسناد الوحدة الى المهية ، كما تقول: «انسان واحد» ،ويصح اسنادها الى الوجود ، كما تقول: «وجود الانسان واحد». لكن صدق الوحدة على المهية عرضى ، اذ هى واحدة لا بذاتها ، بل بما يجعلها واحدة ، وهو الوجود ؛ وصدقها على الوجود ذاتى ، لانه واحد بنفسه بلاواسطة فى العروض... فهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية...

أما أن وحدتها حقة ، فلان اتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشئ بصفة نفسه فى مقابل المهيّة التى اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشئ باعتبار متعلقه ، بمعنى انك تقول : «الانسان واحد» وبالحقيقة وحدة الانسان واحدة ، لا الانسان نفسه ، فوصف الانسان بالواحد نظير «زيد قائم ابوه».

لكن وجود الواجبى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية ،لانه الأصل فى الوحدة كما انه الأصل فى الوجود. والوجود الممكنى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية. فكلاهما واحد بالوحدة الحقة الحقيقية فى قبال وحدة المهية التى هى عرضية. (آملى ٦٣–٦٥)

مقتضى العروض ١٠/٥٣

حاصله أن كل ماهية يعرض لها الوجود ، ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود تحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فإن كل عرضى معلل ، إما بالمعروض أوبغيره. كلاهما باطلان بحسب مافصّل . (هيدجى ١٠٣)

كل عرضى معلل ١٢/٥٣

العلة هى الواسطة فى الثبوت فيما لايكون الثبوت ضرورياً.

ففى الجعل البسيط [فى الاصل: التأليفى] لاحاجة ولا افتقار فى صيرورة الشئ نفسه ، اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى ، ولا فى صيرورة أجزاء الشئ له ، ولا فى جعل لوازمه له ؛ بل نفس جعله البسيط كاف فى جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له.

وأما العرضى المفارق الذى بعد جعل الشئ ، يمكن ان يكون له ويمكن ان لايكون ،

وجعله البسيط لايغنى عن جعله ، بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له ، فهو محتاج الى العلـّة. وهذا معنى ما قالوا : كل عرضى معلل ، يعنى فى جعله التأليفى ، محتاج الى العلة. (آملى ٦٥)

والعلة متقدّمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣

لان المعلول هنا هوالوجود والعلة مطلقاً ، وان لم يلزم تقدمها بالوجود ، لانّ علة المهيـّة مهيـّة، كما فى المهيـّة ولازمها ، وعلة العدم عدم، الّا انّ المعلول،اذا كان وجوداً، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ماقيل:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

خشکٔ ابری که بود زاب تهی ناید از وی صفت آب دهی

(سبزواری ١٨)

ننقل الكلام اليه ١٦/٥٣

ننقل الكلام فى عروض ذاك الوجود الثانى ، فنقول: مهيته المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود. وحيث يكون الملاك فى تقدمها غير الوجود العارض، فيكون تقدمها على الوجود الثانى بوجود ثالث،وهو ايضاً عارض يحتاج الى وجود رابع ،وهكذا، فيتسلسل. (آملى٦٦)

مفسدة الدور تقدم الشىء على نفسه ٢٠/٥٣-٢١

اذا كان منشأ العروض نفس الذات ، يلزم تقدم الشىء على نفسه ، بلا لزوم دور؛ واذا كان منشأه ممكناً غير الذات ، يلزم تقدم الشىء على نفسه مع لزوم الدور الذى هو توقف الشىء على مايتوقف عليه. (آملى٦٧)

وغير ذلك ٤/٥٤

التشكيك يحصل بأقسام ستة ؛ ثلاثة منها ماذكره ، وثلاثة منها هى الازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية والاولية وخلافها. (آملى٦٧)

يعنى ان النورالحقيقى ٥/٥٤

والشيخ المتأله البارع المحيي لطريقة اشراق ، شهاب الدين السهروردى ، قدّس سرّه ، اختار هذا المذهب ، اعنى التفاوت بالكمال والنقص ، مع الاتفاق فى اصل الحقيقة فى الانوار الحقيقيّة. فقال فى حكمة الاشراق: النور كلّه ، أى سواء كان جوهراً أو عرضاً ، فى نفسه لايختلف حقيقته الّا بالكمال والنقصان .

وقال ايضاً: انانيّتك التى هى نفسك الناطقة ، نور مجرّد ، ومدرك لنفسه؛ والانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فيجب ان يكون الكلّ ، أى كل الانوار المجرّدة ، عقولاً كانت أو نفوساً ، مدركا لذاته. اذ مايجب على شيء ، كالنفس الناطقة ، يجب على مشاركه فى الحقيقة ، كالعقل .

وقال : فيجب ان ينتهى الانوار القائمة والعارضة ، والبرازخ ، وهيآتها ، الى نور ، أى مجرّد عن جميع المواد قائم بذاته ، ليس وراءه نور، وهو نور الانوار، لان جميعها منه ، والنور المحيط ، أى بجميع الانوار ، لشدّة ظهوره و كمال اشراقه ونفوذه فيها ، والنور القيّوم لان قيام الجميع به ، والنور المقدس ، أى المنزّه عن جميع صفات النقص ، حتى الامكان ، والنور الاعظم الاعلى ، والنور القهّار ، أى بجميع الانوار لشدّة اشراقه .

وقال فى موضع آخر: انّ الانوار، سيّما المجرّدة ، غير مختلفة الحقائق. وانّما هى نوع واحد ، لايتميّز بعضها عن بعض ، الّا بالكمال والنقص. وهو راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة. فاذاً التميز بين نور الانوار وبين نور الاول الذى حصل منه ، ليس الا بالكمال والنقص .

وقال ايضاً: وكلّها متشاركة فى الحقيقة النوريّة ، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص. وينتهى النقص ، فى الحقيقة النوريّة ، الى مالا يقوم بنفسه ، بل يكون هيئته فى غيره. كالانوار العارضة. هذا كلامه .

وكلام الشارح العلامة فى اول فصل عقده الشيخ الاشراقى لهذا المطلب ، قبل مانقلنا

من قوله «النور کله فی نفسه لایختلف ، الخ» فی انّ اختلاف الانوار المجرّدة العقلیّة ، هو بالکمال والنقص، لابالنوع ، علی ماذهب الیه المشاؤن ، مستدلین علیه بانها ، لوکانت من نوع واحد ، لما کان کون البعض علّة لبعض اولی من العکس ، لاستوائها فی الحقیقة النوریّة. واذا کان کذلک ، فلوتخصص البعض بالعلّیة دون الآخر، کان ذلک ترجیحا من غیر مرجح، وهومحال. والجواب عنه ان ذلک انّما یلزم عند اتفاق الانوار فی النوع ، وفی رتبة الوجود ، وهی الکمال والنقص. واما مع اختلافها فی مراتب الوجود ، فکلّا، لجواز ان یکون کمال البعض یقتضی العلّیة ، ونقصان الآخر المعلولیّة. فانّ النّور التام علة لوجود الناقص ، دون العکس. ولیس ذلک ترجیحاً بلامرجح. وقال: هذه المسألة من اعظم المباحث الحکمیّة ، واشرف مواقع الانظار الالهیّة. وهذا هوالعذر لنا فی اطالة الکلام بنقل کلام هذین الحکیمین العظیمین. (سبزواری ۱۸-۲۰)

کالنورالحسی ۷/٥٤

یعنی اختلاف وجود ووجود کاختلاف نورحسی ونورحسی ، لیس اختلافاً نوعیاً بحیث یکون هذا الوجود والنورنوعاً، وذلک الوجود والنورنوعاً آخر. بل کلها مندرجة تحت حقیقة واحدة ، وانما الاختلاف بینها بالتشکیک. وهذا اشارة الی ما اختاره شیخ الاشراق فی حکمته. (آملی٦۸)

هو ایضاً طبیعة مشککة ۷/٥٤

عند شیخ الاشراقیین، إلا أن بینهما فرق عندالمصنّف، حیث إن الوجود ممایتفاوت بالذات والنور الحسی بالعرض. (هیدجی۱۰٤)

لیس اختلافاً نوعیاً ۹/٥٤

خلافاً للمشائین ؛ فانهم یقولون بان الاختلاف بین الأنوارنوعی . واستدلوا له بوجهین .

الاول ان الاختلاف لو لم یکن نوعیاً ، لزم التشکیک فی المهیّة ، ویکون مهیة

النور فی النور الشدید شدیدة، وفی الضعیف ضعیفة. والشیخ الاشراقی یذعن التشکیک فی المهیة، والحق مع المشائین. وهذا ایضاً هو الوجه فی مخالفة المصنف مع الشیخ الاشراقی بذهابه الی کون التشکیک فی النور الحسی عرضیاً أی بعرض الوجود، وأما من حیث مهیته، فلاتشکیک فیه بالذات.

والثانی انّه لوکانت الانوار من نوع واحد، لم یصح ان یکون بعض منها علّة لبعض آخر، لأن علیته لبعض آخر لیس اولی من العکس مع استواء الجمیع فی الحقیقة النوریّة... فیکون تخصص بعض بالعلیة وبعض بالمعلولیة ترجیحاً من غیرمرجح.

اجاب[المصنف] عنه[فی شرح حکمة الاشراق] بان« ذلک انما کان یلزم عنداتفاق الأنوار فی النوع وفی رتبة الوجود، وهی الکمال والنقص. أما مع اختلافها فی مراتب الوجود فلا، لجواز ان یکون کمال البعض یقتضی العلیة، ونقصان الآخر المعلولیة؛ فان النورالتام علة لوجود الناقص دون العکس. ولیس ذلک ترجیحاً بلامرجح.»

اقول فی جوابه: هذا اشارة ایضاً الی ان التشکیک بینها[أی بین الانوار] یرجع الی التشکیک فی الوجود، حیث یقول بان ذلک یلزم عند اتفاق الانوار فی النوع وفی رتبة الوجود، یعنی، اذا اتفقت الانوار فی النوع واختلفت فی رتبة الوجود، لایلزم الترجیح من غیرمرجح. ومن المعلوم ان الاختلاف فی رتبة الوجود مستند الی الوجود بالذات، وهولا یلائم مع القول باصالة المهیة التی یقولها الشیخ الاشراقی. فهذا الجواب لایتم علی مسلکه. (آملی ۶۸-۶۹)

الا للمرتبة الخاصة ۱۲/۵۴

الضعف والشدة تارة یقاس بالنسبة الی اصل النور، واخری بالقیاس الی المرتبة الضعیفة والشدیدة.

فبالقیاس الی أصل النور، لیس شئ منها قادحاً فی أصله، ولا شرطاً، ولاجزء مقوماً اصلاً؛ بل الضعیف والمتوسط والشدید مشترکات فی أصل النوریة.

وبالقیاس الی المرتبة الضعیفة والشدیدة، فالضعف عین المرتبة الضعیفة؛ والشدة

عین المرتبة الشدیدة ، لاجزء ولاعارض. . . فیکون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم ، فان التقدم نفس ذاك الزمان المتقدم ، لا أنه زمان یعرضه التقدم ، أو أنه مرکب من زمان وتقدم ؛ بل أنه زمان هوبنفسه عین التقدم . (آملی ٧٠)

بمعنى ما ليس بخارج ١٢/٥٤

یعنی أن القوة والشدة والتوسط مقوّمة للمرتبة الخاصّة بهذا المعنى لكونه أعمّ من أن یکون عیناً أو جزء ، لا المقوّم بمعنى الجزء كالجنس والفصل . (هیدجی ١٠٤)

والضعف عدمی ١٧/٥٤

فیه دفع لمّا قدیتوهم انّه کیف یکون الوجود علی هذا المذهب حقیقة واحدة ، والضعف والشدّة متباینان ، وکذا النقص والکمال : والجواب انّ الضعف ، وکذا النقص ، قد یطلق ویراد به نفس الوجود الضعیف الذی علی حدّ مخصوص ، وله السنخیّة مع الشدید والکامل ، لاالمباینة . وقد یطلق ویراد به المعنى العدمی ، وله مباینة معهما ، لکنّه غیر داخل فی الوجود ، لانّه نفی محض علی انّ الوجود بسیط . (سبزواری ٢٠)

لأنها عدم ١٨/٥٤

أی الظلمة عدم لایحاذیها شئ . فکیف یکون لها خلط بالنور ، وإن کان ذلك النور أضعف مراتبه ؟ فهو بسیط کما أن الشعاع القوی بسیط . وکذا الحرکة ، فإن البطیئة منها أیضاً هیئة بسیطة لم یتخلل فیها سکون . فإن السکون عدم الحرکة عما شأنه أن یکون متحرکاً . فهی طور منها ، کما أن حرکة الفلك طور آخر منها ، ولا شوب سکون فیهما . وهکذا حال الأنوار الحقیقیة . (هیدجی ١٠٥)

كالحركة البطيئة ١٩/٥٤

خلافاً لجمهور المتکلمین حیث یقولون إن الحرکة البطیئة تخلل سکناتها أکثر من السکنات المتخللة فی السریعة ، لأنهم أنکروا المتّصل ، وقالوا بالجزء . (هیدجی ١٠٥)

ليس مقوّماً ٢٠/٥٤

بمعنى الجزء . (هیدجی ١٠٥)

ولا عارضاً ۲۱/۵۴

یعنی أن التقدم لایکون أمراً خارجاً عن وجود المتقدم عارضاً علیه ، وإلا هو [ای المتقدم] مع قطع النظر عن عارضه غیر متقدم، فیکون مع قطع النظر عن عارضه جائز التأخر، وهو محال ، لأن جواز تأخره مستلزم لجواز الانقلاب...

قال صدر المتألهین «وقوع کل وجود فی مقام من المقامات مقوم له لایتصور زواله عنه مع بقائه فی نفسه». (آملی ۷۱)

جواز الانقلاب ۵۴/۲۱-۲۲

مثلاً، لو کان التقدم للوجود عارضاً کالتقدم للعقل الاوّل، لکان جائز التأخر لمکان المعروضیة. واذا کان جائز التأخر ، کان جائز الانقلاب ، کانقلابه الی العقل الثانی ، وهو بدیهی البطلان. (هیدجی ۱۰۵)

وان لم یعتبر فی اصل الحقیقة ۲۲/۵۴

وإلا، لم یکن لغیر الوجود الشدید المتقدم تحقق، اذ الحقیقة لاتتحقق إلا مع ما اعتبر فیها ، والفرض اعتبارهما فی أصل حقیقة الوجود. (هیدجی ۱۰۵)

وجمیعها بما هی وجود ۱/۵۵

هذا الی المتن اشارة الی التوحید الخاصّی ، وانّه الوحدة فی الکثرة ، والکثرة فی الوحدة، وان تفاوت المراتب لاینثلم به الوحدة ، والی دفع مایتوهم من المحدودیة ، اذا کان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الاحدی ، الذی لااسم ولارسم له ، کما ظنّه بعض المتصوفة ، وذلک للسنخیّة الّتی بین المراتب ، فانها من حقیقة واحدة مشکّکه کأفراد من نوع واحد وان لم یکن حقیقة . الوجود نوعاً ، فضلاً عن ان یکون له افراد. نعم لها مراتب متمیّزة ، لعینیّة الوجود والوحدة والتشخص . وکیف ینثلم الوحدة الحقّة ؟ وکل الکمالات الاو[ا]لی والثوانی فی کل تالٍ علی النحو الاتم فی متلوه، وبالعکس من المتلو فی التالی علی النحو الاضعف . فهی کالحد والمحدود . وکیف تحدد الذات الاحدیّة، والوجود المنبسط ظهوره وکلمته؟ وظهور الشیٔ وکلمته لایباینه.

والعلّیة هی التشأن. فعادالوجود طرّاً الی اقلیم الله، والنور الی صقع الله تعالی[۱] – «الله نور السموات والارض». (سبزواری ۲۰)

کلمة «جمیعها» مبتدأ، وقوله «ترجع الی اصل واحد» خبره. (آملی ۷۱)

غرضه دفع توهّم أن الوجود، اذا کان له المراتب المختلفة، لم یکن واحداً، بل کثیراً. (هیدجی ۱۰۵)

لا بملاحظة کل مرتبة مرتبة، بل بلحاظ أصل الوجود وحقیقته فی مقابل العدم کملاحظة أشعة ذات مراتب مختلفة، لکن لا من حیث مراتبها، بل من حیث انها أشعة فی مقابل الظلمة البحتة. ومعلوم انها بهذه الملاحظة واحدة. (آملی ۷۱)

بما هی مشترکات فی مفهوم الوجود ۵۵/۱–۲

ان مفهوم الوجود واحد، وجمیع هذه المراتب من حیث اشتراکها فی مفهومه واحد، لان التفاوت بینها بالوجود. (آملی ۷۲)

وبما هی شیء ۵۵/۲

کما یأتی فی المعاد الروحانی. و «لفظ ما» فی هذا الموضع مبهم، ما بعده بیانه. (سبزواری ۲۰)

لان کثرة الشیء علی وجه تنافی وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فیه حتی یجزّیه ویقطّعه الی شیء شیء... قال المصنف فی المقصد السادس فی المعاد الروحانی:

«وما له تکثر قد حصلا ففیه ماسواه قد تخللا».

لکن لیس غیر الوجود شیء یتخلل بین الوجود حتی یجعله وجوداً ووجوداً، لعدم غیر له؛ لان غیره إما المهیّة وإما العدم. أما العدم فهو لا شیء محض، ولیس بشیء حتی یتخلل بینه. وأما المهیّة فهی من حیث هی مهیّة معدومة، وبالوجود تصیر موجودة. (آملی ۷۲)

شیئیة الوجود ۳/۵۵

فإن ما به الامتیاز فی الشدید، وهو الشدة ، عین مابه الاشتراك، وهوالوجود .
(هیدجی ۱۰۶)

لبساطته ۳/۵۵

کما فی الواحد لابشرط ، فانّه ما به الاشتراك فی الاعداد ، وما به الامتیاز فیهما . فالستة مشترکة مع العشرة فی الواحد لابشرط ، وممتازة عنها باربعة، وهی لیست الّا الواحد لابشرط ، اذ قوام جمیع الاعداد بالواحد . وکالخط الطویل متفق مع الخط القصیر ، فی الامتداد الطولی ، وممتاز عنه بقدر زائد علیه . وهو أیضاً لیس الّا الامتداد الطولی . ونظائره کثیرة .

واما فی شیئیة المهیّة ، فاحدهما غیر الاخر، لان ما به الاشتراك هوالجنس مثلاً ، وما به الامتیاز هوالفصل . ولا شیٔ من الجنس بفصل . نعم هیٰهنا ایضاً مابه الاشتراك عین ما به الامتیاز، بحسب الوجود ، اذ وجودهما واحد سیّما فی البسائط الخارجیّة . واذا کان اثرالوجود فی غیره هکذا ، فما ظنك به فی نفسه؟ (سبزواری۲۱)

لا فی شیئیة المهیة ۳/۵۵

فإن مابه الامتیاز فی شیئیة الماهیة ، وهوالفصل ،غیر ما به الاشتراك ، وهوالجنس.
(هیدجی۱۰۶)

فان امتیاز مهیّة عن مهیّة إما بتمام الذات ، مثل الاجناس العالیة ، بلا ان یکون بینهما ما به اشتراك ذاتی اصلاً إلا فی أمر عرضی خارج عن ذاتها البسیطة ، وإما امتیازهما بجزء من الذات واشتراکهما بجزء آخر منهما ، وذلك کالانواع المندرجة تحت جنس واحد، کالانسان والفرس . (آملی۷۳)

وبما ان هذه الکثرة من حیث الشدة ۳/۵۵ـ۴

فی الوجود، کالنور الحسی ، کثرتان : احداهما من حیث الکمال والنقص الجامع بین

انحاء الست من الاختلاف التشكيكى؛ وهو كثرة ذاتية ، وتسمى بالكثرة النورية. وهذه هى الكثرة التى كلما كانت أوفر، كانت فى الوحدة أوغر... واذا بلغت هذه الكثرة الى منتهاها ترجع الى الوحدة. وثانيتها الكثرة التى تحصل لها بالقياس الى مهية مهية ، وهى كثرة ظلمانية، أى ناشية من القوابل ، منافية للوحدة. لكنها عرضية ، ولمكان عرضيتها لاتنثلم بها الوحدة الذاتية التى هى الوحدة الحقة الحقيقية. (آملى ٧٣)

تؤكّد الوحدة ٤/٥٥

لانها من السعة والحيطة. فكلّما كانت الفعليّات اكثر ، كانت الوحدة اوفر ، اذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطوليّة ، كلّما هو فى التالى منها ، ففى المتلوّ بنحواعلى.

وبالجملة للوجود كثرتان: احدهما انه مقدم ومؤخر، وشديدوضعيف ، وتام وفوق التمام ، وناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذا كثرةنوريّة. وفى الحقيقة وحدة جمعيّة ، بل وحدة حقة حقيقيّة. وحدسك الصائب يكفى مؤنة ان تعلم انّه أين الوحدة الحقّة الظلّيّة الّتى فى الانسان الكامل ظلّ الله ، صاحب النفس الكلّيّة الالهيّة ، والجوهرة اللاهوتيّة ، من الوحدة العدديّة ، كما فى الماء الواحد أو النقطة الواحدة.

والاخرى انّه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها . وهذا كثرة ظلمانيّة ، يوصف الوجود بها بالعرض ، من حيث الاضافة الى المهيّات ، وياخذه التباين والضدّية والنّدية ونحوها بالعرض، وياخذ المهيّة بالذات. (سبزوارى ٢١)

وان لم تكن الكثرة... كذلك ٥/٥٥

أى تؤكّد الوحدة. (هيدجى ١٠٦)

والوجود عند طائفة مشائية ٧/٥٥

قد عرفت وجه قولهم بالتباين ، وانّه باعتبار العلّية والمعلوليّة . وعرفت انّه يكفى التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لايرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية ، اذ لو تباينت الوجودات بذواتها — وهى بسيطة لاتركيب فيها من الاجزاء

الخارجيّة ولا الذهنيّة ، فلاجهة وحدة فيها . لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز — لم تنحل شبهة ابن كمونه . لانه اذا كانت الوجودات المرتّبة بالعلّية والمعلوليّة كذلك ، فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان ، لان الوجوب شدة الوجود . فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيهما . ولم يكن الوجودات الخاصّة آيات الله. ولم يصحّ القاعدة البديهيّة القائلة ان « معطى الشئ ليس فاقداً له » ، ولا انّ « وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول» و « وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها ». كما قاله بعض اساطين الحكمة. ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان « العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول » . وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الاخر ؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزما للعلم بالعدم ؟ وكذا النور والظلمة ، والعلم والجهل البسيط ، والقدرة والعجز، ونظائرها الى غير ذلك ، من مفاسد هذا القول. ولما كان ظاهره فاسداً، اوّله صدر المتألهين ، قدّس سرّه ، فی اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات. (سبزواری ٢١—٢٢)

حقائق تباينت ٥٥/٧

لما عرفتَ مما استدلوا له بانه لو لم تكن كذلك ، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما كان وجود فی كونه علةً لوجود أولى من كونه معلولاً ، فلزم فی عليّة وجود لوجود الترجيح من غير مرجح . ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباينة . وقد مر الجواب عن هذا بانه يكفی فی الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكی فی الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين انواعه الست. (آملی ٧٤)

بتمام ذواتها البسيطة ٥٥/٨

التباين أی اختلاف وجود عن وجود بتمام ذاتها البسيطة نظير ما قالوا فی اختلاف الأجناس العالية بعضها عن بعض، حيث ان الجوهر الجنسی يباين الكم الجنسی فی تمام ذاته، اذ ليس ذاته كل ولها جزء ، لكی يكون اختلافه مع الكم الجنسی فی بعض الذات . والا يكون مركباً من جنس وفصل ، وهو مناف لكونه جنس الأجناس...

فالاجناس العالية كلها حقائق بسيطة ، وفی عین بساطتها يختلف بعضها عن بعض آخر. وليس اختلافها هذا الا فی تمام ذاتها البسيطة. واختلاف وجود مع وجود عند المشائين يكون كذلك. (آملی ٧٤–٧٥)

لا بالفصول ٨/٥٥

اذ لو كان كذلك ، لكان الوجود المطلق، أعنی مفهوم الوجود ، جنساً لها، فتصير الوجودات انواعاً متباينة فی بعض الذات ، وكل واحد منها مركب من جنس، هو الوجود المطلق ، وفصل مميز، وهو مستلزم للتركيب ، مع ان الوجود بسيط لا تركيب فيه اصلاً. (آملی ٧٥)

ولا بالمصنفات والمشخصات ٩/٥٥

لانه لو كان كذلك ، لكانت الوجودات اصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود. ويكون الوجود المطلق نوعاً لها. مع ان الوجود لايكون نوعاً لانه لو كان نوعاً لاحتاج فی تخصصه بكل فرد الی تشخص زائد لاشتراك طبيعته بين كثيرين. والمشخص لايكون مقوّماً لمعنی النوع، أی داخلاً فی حقيقته ومهيته. بل هو عرضی بالنسبة الی النوع كالفصل بالقياس الی الجنس، بل يحصل وجوده. فيلزم ان يكون حقيقة الوجود متحصلة بمشخص مفرّد لها، وهو محال. والا يلزم قلب المقسّم مقوّماً. (آملی ٧٥)

المطلق عرضی ٩/٥٥

لأن الذاتی هو لايختلف فی الأعيان والأذهان ، وما فی الأذهان نفس ما هو فی الأعيان. والموجود، لما كانت حقيقته نفس كونه فی الأعيان. يمتنع أن يكون فی الأذهان . وإلا ، لزم انقلاب الحقيقة عما كانت. فكل ما يرسم من الوجود، فی النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود ، حتی يكون جنساً أو نوعاً، بل وجهاً من وجوهه. فليس عمومه عموم معنی الجنس، بل عموم أمر لازم انتزاعی. (هيدجی ١٠٧)

يعنی ان الوجود المطلق عرضی لازم للوجودات الخاصة، من قبيل عرضی الخارج المحمول، ای ينتزع نفس ذوات الوجودات الخاصة البسيطة . كالامكان المنتزع عن نفس ذوات

الممكنات. وهذا. اعنى عرضى الخارج المحمول. يسمى بذاتى باب البرهان. فى مقابل ذاتى باب الايساغوجى ماليس بخارج عن حقيقة الشئ. سواء كان نفس الشئ أو جزءه. (آملى ٧٥–٧٦)

بمعنى أنه خارج محمول ١٠/٥٥

توضيحه أنه قد يطلق «الذاتى» ويراد به ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان عينها أم جزء منها، كما فى كتاب ايساغوجى. أى الكليات الخمس. وقد يطلق على الشئ بلا انضمام أمر اليه. بأن يكون الشئ كافياً لصدقه عليه بنفس ذاته بلا انضمام جهة أو ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، كما فى كتاب البرهان.

والثانى أعمّ من الأوّل لاطلاقه على المعنى العرضى المنتزع من نفس ذات الشئ أيضاً .... فإنه ينفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، بل مجرّد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل «الشئ» على الأشياء الخاصّة، وحمل «العرض» على الكمّ والكيف وغيرهما. و «الممكن» على الماهيات الامكانية و «الزوجية» على الاربعة؛ فإن ذوات هذه الموضوعات كافية لصدق تلك المحمولات عليها بلاجهة أخرى، فهى مستحقة لحملها فى ذواتها. (هيدجى ١٠٧–١٠٨)

عرضى بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥

المحمول بالضميمة.. لابدّ من اتّصاف الموضوع وانضمامه بحيثية أخرى، هى صفة قائمة به، كالحكم على الانسان بالأبيضية، فان الأبيض لايحمل على الانسان إلا بعد انضمام البياض به، ولا يكون الانسان محكياً عنه بذاته، بل مع ملاحظة انضمامه بالبياض. (هيدجى ١٠٧)

هو الذى يعرض الشئ لاباعتبار نفس ذاته، بل باعتبار انضياف أمر زائد على الذات، كالابيض، فانه لايحمل على الجسم مثلاً الا بعد انضياف البياض الذى هو خارج عن حقيقته الى حقيقته. (آملى ٧٦)

لكان الواحد كثيراً ١٤/٥٥

لأن المفهوم عنوان المصداق، وهو هو بوجه. واذا اختلف المصاديق والمعنونات، والعنوان واحد، لزم أن يتحد الواحد مع الكثير. وهو بديهى البطلان. (هيدجى ١٠٨)

تلك الجهات الكثيرة المتكثرة ١٦/٥٥

ان صدق عنوان كلى كالانسان على معنون بذلك العنوان ومصداق له، هو بان تتشكل قضية حملية بجعل المعنون موضوعاً لها والعنوان محمولاً. فيحمل الكلى على مصداقه بالحمل الشائع الصناعى المعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيةً، مثل «زيد انسان» و «عمرو انسان» و «بكر انسان».

واذا حمل المفهوم الواحد على الكثيرين، فلا يخلو ان يكون بين هؤلاء الكثيرين قدر جامع، كما فى زيد وعمرو وبكر، حيث ان كل واحد مركب من جهة انسانية وخصوصية زيدية أو عمروية أو بكرية. فحينئذ يصح الحمل، ويتحقق الاتحاد، أى اتحاد المحمول الواحد مع الموضوع وجوداً. والمصحّح للحمل هو الجهة الانسانية الموجودة فى زيد وعمرو وبكر؛ وأما خصوصية زيد أو عمرو، فهى ليست انساناً، بل هى خصوصية ضمت الى الانسان، فصار الانسان بها زيداً أو عمرواً. وبالحقيقة الموضوع فى «زيد انسان» هو جهة الانسانية التى فى زيد، لا زيد بتمامه وكماله من انسانيته وخصوصية زيديته. كيف، ولو كانت خصوصية زيديته انساناً، لم يكن عمرو انساناً لانه فاقد للخصوصية الزيدية. نعم الموضوع فى القضية هو زيد، ولكن المصحح لحمل الانسان عليه هو جهة الانسانية المشتركة بينه وبين عمرو وغيره. (آملى ٧٧-٧٨)

الواحد الجنسى ١٨/٥٥

الواحد الجنسى كالحيوان، فانه واحد، ولكنه واحد جنسى. والواحد اخذ صفة له من حيث نفسه.

والواحد بالجنس هو الأمور المتعددة المشتركة فى جنس واحد، كالانسان والفرس، فانهما واحد فى الجنس، فالواحد صفة لجنسهما، والا فهما متعدد.

فالواحد الجنسی ، اعنی الحیوان الواحد ، متحد مع الأنواع الکثیرة ، کالانسان والفرس. (آملی۷۹)

الواحد النوعی ۱۸/۵۵

کالانسان ، وهو عین زید وعمرو وغیرهما. (هیدجی۱۰۸)

فرق بین ان یکون ۱۸/۵۵–۱۹

بعبارة أخری، فرق بین صدق شیٔ علی آخر وکونه إیاه. فإن الانسان یصدق علیه أنه حیوان، ولیس نفسه هوالحیوان ، اذ الانسان ، من حیث هو انسان ، انسان لاغیر ، فلایصدق علیه مفهوم آخر غیر ذاته. وهکذا زید انسان، وبما هوزید لیس بانسان، ضرورة ان کل شیٔ فی نفسه لیس إلا نفسه. (هیدجی۱۰۹)

ان کون الواحد تحته الکثیر هو بصدق شیٔ واحد علی اشیاء متعددة، مثل الانسان الواحد الّذی هو واحد نوعی الصادق علی زید وعمرو وبکر الذین هم الکثیرین بالعدد . وکون الواحد عین الکثیر هو بکون شیٔ بعینه شیئاً آخر . فالانسان مثلاً یصدق علیه انه حیوان من حیث کونه نوعاً مندرجاً تحته ، ولیس نفسه هوالحیوان . کیف . . . والشیٔ هوهو لاهو وغیره . فالانسان من حیث هوانسان انسان ، لاغیر ، ولایصدق علیه مفهوم آخر غیر ذاته هذا. (آملی۷۹–۸۰)

تحته الکثیر ۱۹/۵۵

لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الکثرة متأخّرة ، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض وکیف یکون الواحد النوعی عین الکثیر العددی ، ولم یکن قطّ الواحد النوعی عین الواحد بالنوع ؟ وقس علیه. وسیأتی فی موضعه. (سبزواری۲۲)

من هذا القبیل ۱۹/۵۵

أی تحته الکثیر. (هیدجی ۱۰۹)

هی العوارض ۲۲/۵۵

وهی هنا الاجانب والغرائب عن الحقیقة. (سبزواری۲۲)

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ۱/۵٦

سيأتي مايتعلق بالمقام فى دفع شبهة ابن كمونة. (هيدجى ۱۰۹)

لو انتزع عن خصوصيّة زيد وخصوصية عمرو معنى واحد مثل الانسانيّة مثلاً. (آملی ۸۲)

على تقدير وجود على حدة ٤/٥٦

سوى وجود كل واحدة واحدة، كما قيل إن لهيئة الاجتماع العارضة للعشرة، مثلاً، وجود غير وجودات آحادها. فعلى فرض التسليم، يلزم أن يكون الواحد عين الكثير. وقد قلنا إنه باطل بالضرورة، اذ الكثرة باقية بحالها، سيّما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر، فإن كثرته ظاهرة. (هيدجى ۱۰۹)

عين الكثير ٤/٥٦

اذ المجموع هنا الآحاد بالاسر، وكثرته ظاهرة. (سبزواری ۲۲)

ثم كيف يكون ٥/٥٦

دليل آخر لابطال مذهب الخصم، ذكره قبل اتمام الدليل السابق، اذ قوله: «وان كانت الخصوصيات ملغاة» من تتمة الدليل السابق. فهذا الكلام وقع فى البين. (هيدجى ۱۰۹)

لاتفاوت بين المهية والحقيقة ٥/٥٦

الفرق بين المهية والحقيقة بالعموم من وجه. ومادة الاجتماع هى المهية الموجودة فى الخارج، فانها مهيّة، كما هو واضح، وحقيقة، لان الحقيقة عبارة عن الشئ بوصف الموجودية فى الخارج... ومادة افتراق المهيّة عن الحقيقة هى المهية الموجودة فى الذهن أو المهيّة من حيث هى هى. ومادة افتراق الحقيقة عن المهية هى حقيقة الوجود وواقعه، بناءً على أصالة الوجود، حيث انها موجودة فى الخارج ومتحققة فيه، لكنها ليست مهية، بل هى حقيقة الوجود. (آملی ۸۳)

كالمهية لحقيقته ٧/٥٦

لانه حكاية عن ذاته، لاعن عارضه. فنسبة مفهوم الوجود الى حقيقة نسبة الانسانيّة

الی الانسان، أی مفهوم الانسان الی الانسان الخارجی. فمفهوم‌الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم. (سبزواری ۲۲–۲۳)

اذ ذلک المفهوم عرض ینتزع عن حاق ذات الوجود. والعرض المنتزع من ذات الشیٔ لایکون فی تعریف الشیٔ أقلّ من ذاتیاته، کما قال الشیخ الرئیس. فمفهوم‌الوجود لکونه کذلک کالماهیة لحقیقته فی افادة تعریفها. فوحدته لاتجامع تباین‌الحقیقة وتعددها. (هیدجی ۱۱۰)

انتزاع مفهوم الوجود عن‌الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها، علی‌قول المشائین، یکون من قبیل انتزاع الانسانیة عن الانسان، فإنه لایحتاج فی انتزاع مفهوم الوجود عنها الی اعتبار شیٔ آخر معها یغایرها.

لکن مفهوم الوجود لیس مهیة للوجودات، لما عرفت من أنه مفهوم، لامهیّة. فیکون نسبة مفهوم الوجود الی مصادیقه کنسبة المهیة الی مصادیقها. فلذا قال «کالمهیة». لا إنه مهیّة.

وحینئذ نقول: اذا کان انتزاع مفهوم واحد عن المتخالفات بما هی متخالفات جائزاً، لزم ان یکون لحقائق متخالفة، وهی الوجودات الخاصة، مهیّة واحدة، وهی مفهوم الوجود لما عرفت من ان مفهوم الوجود بالقیاس الی حقیقته کالمهیة بالنسبة الی مصادیقها. (آملی ۸۴)

علی زعم المحقق الدوانی ۱۲/۵۶

انما اسند نسبة هذا المذهب الی ذوق التأله الی زعم المحقق الدوانی لما ستعرف فی ابطال هذا المذهب من انه بعید عن ذوق المتألهین. (آملی ۸۵)

ذوق التأله ۱۲/۵۶

الذوق مصدر بمعنی «چشیدن». واصطلح اهل البیان فی اطلاقه علی قوة بها یدرک الانسان لطائف الکلام ووجوه محاسنه الخفیة. وفی اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة

شهود الحق. ويطلقون على اوسط مقام الشهود كلمة «الشرب»، واذا بلغ النهاية سمى «رياً». (آملى ٨٥)

أى للوجود أفراد حقيقية ١٥/٥٦

هذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين، فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقى اصلاً، لا افراد متخالفة بالذات، كما كان يزعمه المشائون، ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين. بل ليس الامفهوم الوجود الذى هو أمر ذهنى وحصصه التى هى عبارة عن اضافة ذاك المفهوم الى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلة والمضاف اليه خارجاً. وهذه الحصص أيضاً ليست الا فى الذهن.

ففى الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر. بل المتأصل فى الخارج ليس الا المهيات التى ينتزع منها مفهوم الوجود، الا أن المهية الواجبة مجهولة الكنه، وهى التى ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلااعتبار شئ آخر مغاير لها. وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم. والمهيات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة، وهى التى مرّ فى غرر أصالة الوجود. (آملى٨٦)

متخالفة بالذات أو بالمراتب ١٥/٥٦

متخالفة بالذات، كمايقوله المشاؤن، أو بالمراتب، كمايقوله الفهلويون. (هيدجى ١١٠)

والحصص الذهنية ١٨/٥٦

قيد «الذهنية» هنا و «فى الخارج» فى المشبه به، اشارة الى ان التشبيه فى مجرّد التوافق، لا فى الخارجيّة. لانّ الحصص اعتباريّة، والبياض خارجى. ولكن ان تجعل «الخارج» قيد المضاف اليه، وتريد بـ«البياض» حصصه الذهنيّة. (سبزوارى ٢٣)

مبتدأ، خبره قوله «كبياض الثلج».

هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، إن اعتبر «فى الخارج» قيداً للمشبّه به، أى: الحصص فى الذهن كبياض الثلج وغيره فى الخارج، لأن البياض خارجى والحصص اعتبارية.

ولكك أن تعتبره قيداً للمضاف اليه أعنى الثلج، وتريد بالبياض حصصه الذهنية، كما صرّح [اى المصنف] به فى الحاشية. (هيدجى ۱۱۰)

كبياض هذا الثلج وذاك وذلك فى الخارج ۱۸/٥٦

قال [المصنف] فى الحاشية: يصح جعل «فى الخارج» ظرفاً للمضاف، أعنى قوله «كبياض» الذى أضيف الى قوله «هذا الثلج»، وجعله ظرفاً للمضاف اليه، أعنى قوله «هذا الثلج». فعلى الاول، فيكون تشبيه الحصص الذهنيّة، وهى حصص الوجود، بالحصص الخارجية، اعنى بياض هذا الثلج و ذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى الثانى، فيكون المشبه والمشبه به كلاهما ذهنياً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول. (آملى ۸٦-۸۷)

ذاك وذلك ۱۸/٥٦

كلاهما معطوفان على «هذا». (هيدجى ۱۱۰)

حيث انها متماثلة متفقة فى اللوازم ۱۸/٥٦-۱۹

أى البياضات. (هيدجى ۱۱۰)

هذا بيان لوجه الشبه. يعنى كما أن بياض هذا الثلج وذاك متماثل متفق فى اللوازم، كذلك وجود هذه المهيّة وتلك متماثلة متفقة فى اللوازم. وانما الفرق بينهما ان البياض أمر موجود فى الخارج، وأما الوجود فهو أمر ذهنى اعتبارى. (آملى ۸۷)

والأفراد الخارجية ۱۹/٥٦

مبتدأ، خبره قوله «كالأجناس العالية»؛ كذلك قوله «والمراتب الخارجية» خبره قوله «كمراتب الأنوار» أى الحسية.

قوله: «المتفاوتة»، أى بالنقص والكمال، والمتحدة بالذات. (هيدجى ۱۱۰-۱۱۱)

كمراتب الانوار ۲۰/٥٦-۲۱

أى، الاشعّة الشّمسيّة والقمريّة والسّرجيّة والاظلّة. (سبزوارى ۲۳)

المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ۲۲/٥٦

للتوحيد مراتب اربع: (۱) توحيد العوام (التوحيد العامىّ)، (۲) توحيد الخواص

(التوحيد الخاصّی) ، توحيد خاص الخاص ، (٤) توحيد اخص الخواص.

(١) يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويخصص فرداً منها بالواجب. اكثر الناس فی هذا المقام.

(٢) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً. هذا مذهب الصوفية، وهم على طائفتين:

الأولى على ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً ، وانه ليس الا واحد؛ وهذا الشیٔ الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة ، ففی السماء سماء وفی الارض ارض وهكذا. وليس له حقيقة اخرى مجرداً عن تلك المجالی. وهذه الكثرة لاتنثلم بوحدته لانها أموراعتبارية. وهذا هو المذهب المنسوب الى جهلة الصوفية.

والثانية ، وهم الأكابر منهم القائلون بان للوجود حقيقة مجرداً عن المجالی ، لكن الوجود بجميعه ، من المجرد عن المجالی وغيره ، واجب. وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجرد عن المجالی المعبر عنها بمرتبة بشرط لا ، بل الكل ، من الدرة الى الذرة والقرن الى القدم ، وجود الواجب ، مع كون ماعدى تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة الى تلك المرتبة ، بل عين الفقر اليها. و[هذا] الفقر [لا] ينافی الوجوب لانه فقر الى نفس الحقيقة... [أی] فقر الشیٔ الى نفسه. وهذا المذهب... يظهر من صدر المتألهين ارتضائه فی كتبه ، خصوصاً فی مبحث العلة والمعلول من الاسفار.

(٣) يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود. هذا المذهب المنسوب الى ذوق التأله. وهو الذی ارتضاه جم غفير من المحققين ، كالدوانی والداماد ، وكان عليه صدر المتألهين فی برهة من الزمان. وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقيقی ، لا كثرة فيها اصلاً ، لابحسب الانواع ، ولابحسب الأفراد ، ولابحسب المراتب ، والموجود متعدد، وهو المهية. وموجودية الكل بانتسابه الى الوجود ، لابالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقری.

(٤) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً فی عين كثرتهما، أی كثرة الوجود والموجود وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشامخين... والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث

المنسوب الی ذوق التأله ان القائل بهذا القول [أی (٤)] یقول بتکثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلک یثبت الوحدة فی عین الکثرة.

وقد أوضحه المصنف فی حاشیته علی الأسفار بمثال. وهو انه، اذا کان انسان مقابلاً لمرائی متعددة، فالانسان متعدد وکذا الانسانیة، لکنهما فی عین الکثرة واحد بملاحظة العکسیة وعدم الأصلیة، اذ عکس الشیٔ، بما هو عکس الشیٔ، لیس بشیٔ علی حیاله، بل انما هو آلة للحاظ الشیٔ. ولو جعل ملحوظاً بالذات، لم یکن عکساً حاکیاً عن الشیٔ بل حاجباً عنه. فکلما کان نظرک الی العاکس، تجعل العکوس عنواناتاً وآلاتاً للحاظه... فظهور العاکس کخیط ینظم لآلی العکوس المتفننة، ویربطها ویجمع شتاتها ویتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما اذا کنت محتجباً عن العاکس و وقع نظرک اولاً علی العکوس المتخالفة بماهی متخالفة.

فالوجودات، اذا لاحظتها بما هی مضافة الی الحق سبحانه بالاضافة الاشراقیة، اعنی بعنوان انها اشراقات نوره، لم تکن خالیة فی ظهورها عن ظهوره. واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها، کنت جاهلاً بحقائقها، اذ الفقر ذاتی لها.

فالوجود حقیقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لاینافی الوحدة، لان ما به التفاوت عین مابه الاتفاق... وسمی هذه الکثرة کثرة نورانیة، وکثرة المهیات کثرة ظلمانیة. فللوجودات الخاصة الامکانیة حقائق، ولکنها اضواء لشمس الحقیقة وروابط محضة، لانها اشیاء لها الربط. (آملی ٨٧–٩٠)

بوجه من الوجوه ١/٥٧

أی، لاانواع ولاافراد ولامراتب. لانّ من یقول بالمراتب، یجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هولاء هو المهیّة، لاصالتها فی التحقق وفی الجعل. (سبزواری ٢٣)

القول بالثانی ٥/٥٧

أی القول بأن للوجود ثانیاً. یعنی یلزم علیهم أن یقولوا بأصالة الوجود أیضاً لتصریحهم

بأن واجب الوجود هونفس الوجود المؤكد القائم بذاته، وأن المفهوم العامّ البديهى المشترك لايصلح لذلك .

واذا كان الواجب تعالى وجوداً حقيقياً ، كان الوجود أصيلاً ، لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد وتحققها بتحقق فرد ما ، ولامعنى لتأصله فى موضع دون موضع . فلازم عليهم القول بأصلين. وهذا شرك خفى لايرضى به قط ذوق التألّه. (هيدجى ۱۱۱)

إن[مذهب ذوق التألّه] لايتم إلا على أصالة المهية ، إذ لوكانت اعتبارية،لانتزعت من وجود الواجب ، تعالى عن ذلك ، إذ لا وجود غيره عندهم حتى يجعل منشأ انتزاع المهيات. فلابد أن يقولوا بأصالتها ، كما هم مصرحون بها أيضاً . فيلزم حينئذ أن يكون فى دارالتحقق سنخان ، أحدهما الوجود . . . وثانيهما المهية بحيث إنها ليست اعتبارية عندهم . (آملى ۹۱)

وان فى دارالتحقق سنخين ۶/۵۷

لانا حيث قلنا بالمراتب للوجود ، قلنا مرتبة منه علّة ، ومرتبة معلول . فنحن فى وحدة الحقيقة فى مندوحة . واما هولاء ، فليقولوا باصلين: الوجود للوجوب ، والمهيّة للامكان ، والوجود نور والمهية ظلمة . فهذا القول لايخلو عن شرك خفى ، كما ان القول باصلين للعالم: النورالحسّى والظلمة المقابلة له ، شرك جلىّ.

ولا يمكنهم القول باعتباريّة المهية ، لوجوه. اما اولاً ، فلانـّه خلاف تصريحاتهم باصالة المهية. واما ثانياً، فلانها ، اذا كانت اعتبارية انتزاعيّة، لابد من منشأ انتزاع لها ، ولامرتبة ناقصة منتزع هى من نقصها ، فلابد ان تنتزع من وجود الواجب تعالى، ولاحدّ لوجوده بالبرهان ، وعلى اعترافهم. على انـّه، لو انتزعت منه ، كان له مهية بل مهيّات . وهذا أيضاً باطل بالبرهان ،وعلى اعترافهم . واما ثالثا ، فلانها ، اذا كانت اعتباريّة، لزم اجتماع المتقابلين فى الواحد الشخصى الواجب بالذات ، وهما الوجوب الذاتى والامكان والوحدة والكثرة والعلّية والمعلوليّة،وغيرذلك. والمتقابلان لايكفيهما الموضوع الاعتبارى، ولاالحيثيّة التعليليّة، ان كانت ، بل لابد لها من موضوعين متأصلين ، أوحيثيتين تقييديتين.

وامّا اذا کانت المهیّة اصیلة ، أو للوجود مراتب ، فلایلزم اجتماع المتقابلین بوجه من الوجوه. (سبزواری۲۳–۲٤)

نعتقد ان ذوق التأله ۷/۵۷

هذه الطریقة هی طریقة صدرالمتألهین . فالمضاف الیه عنده هوالوجود. وهوالحق تعالی الذی ذاته بذاته هوالوجود الشدید الغیر المتناهی شدةً؛ والاضافة أیضاً هی الوجود. وهو الوجود المنبسط الذی هوفعله تعالیٰ وفیضه ونوره ووجهه؛ والمضاف أیضاً هوالوجود. وهوانحاء الوجودات الخاصة التی هی مراتب الوجود المنبسط. . فلایقال بالثانی للوجود. (آملی ۹۲)

هوالوجود ۹/۵۷

أی الوجود المنبسط الانتسابی الاشراقی. (هیدجی ۱۱۱)

بالمرتبة الغیرالمتناهیة ۱۱/۵۷

وهی المرتبة المضاف الیها. (هیدجی (۱۱۱)

التعلقات والروابط ۱۱/۵۷

ان الممکن الوجود، بناء علی اصالة الوجود، لیس الا الوجود. ومعنی امکان الوجود هوالامکان الفقری فی مقابل غناء الواجب . وهذا بخلاف امکان المهیة، فانه بمعنی سلب الضرورة من جانبیَ الوجود والعدم. وانما لایکون إمکان الوجود مثل امکان المهیة لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود کسلب ضرورة سلب العدم عنه، کلاهما ممتنع...

فثبوت الوجود للوجود، أی کونه نفسه ضروری، کما ان سلب العدم عنه أیضاً ضروری . فامکان الوجود امکان فقری فی مقابل غناء الواجب؛ لیس غناه امراً عارضاً علی نفسه بحیث یکون هوشیٔ والغنی العارض علیه شیٔ آخر، حتی لوجود النظرعن غناه، ولوحظ هومن حیث نفسه، لم یکن غنیاً بل هوفی مرتبة ذاته غنی. . . فالممکن المفتقر الیه فقیر فی مرتبة ذاته، اذ لولم یکن فقره فی مرتبة ذاته بل عارضاً علیه، للزم انه، لوجود النظر عن فقرة العارض علیه، لم یکن فقیراً مع انه فقیریاً.

فالتعلق بالغير مأخوذ فى مرتبة ذات الممكن، فيكون كالجزء من حده، كما ان الغنى بالنسبة الى الواجب كذلك. فالوجودات الامكانية عين التعلق بالمبدء. (آملى٩٣)

لانها اشياء لها التعلق ١٢/٥٧

والا، لزم غنائها فى مرتبة ذاتها. وهو باطل — «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى»، وهى متقومات فى ذواتها بالوجوب، مثل تقوم المهيّة بعلل قوامها بوجه. (سبزوارى٢٤)

قول المتكلمين المذكور ١٣/٥٧

بقوله «من قال: ماكان له سوى الحصص». (هيدجى١١١)

بارجاعه الى الأول ١٤/٥٧

لا الارجاع الى القول الأول من كل وجه. فان القائلين به لم يقولوا بالاضافة الاشراقية التى هو الوجود المنبسط، مع أن الأول أيضاً بظاهره باطل. (هيدجى١١١)

بان يكون مرادهم ١٤/٥٧

بـان يكون الحكم على المفهوم، من حيث السّراية الى الحقيقة والحكاية عنها (سبزوارى٢٤)

الا فى النسب ١٦/٥٧

الحاصلة بينه وبين الماهيات المنسوبة اليه. (هيدجى١١١)

مع اضافة الى خصوصية ١٨/٥٧

كوجود الانسان حيث إنه حصّة من مفهوم الوجود، وهو نفس ذلك المفهوم مع اضافة الى خصوصية. (هيدجى١١٢)

تصير طرفاً ١٩/٥٧

اذ معنى الحرفى يصير معنى إسمياً بتوجيه الالتفات اليه. (هيدجى١١٢)

اعنى الحصة الحقيقيّة ١٩/٥٧

اطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمى الذهن والخارج. ففى الخارج تجلّ وانتساب اشراقى، وفى الذهن حصّة وانتساب مقولى. (سبزوارى ٢٤)

هى ربط محض ٢٠/٥٧

أى غير مستقلّة فى الموجودية، كالاضافة المقولية فإنها غير مستقلّة بالمفهومية. (هيدجى ١١٢)

حيث لايخلو ٢٠/٥٧

كما أن الحصة لايخلو فى اللحاظ عن المفهوم الكلى. (هيدجى ١١٢)

بما هو تقيد لابما هو قيد ٢٣/٥٧

«بما هو تقيد»، أى غير مستقل فى اللحاظ؛ «لا بما هو قيد»، أى مستقل فى اللحاظ. (هيدجى ١١٢)

وقيد خارجى ٢٣/٥٧

وهو ما اضيف اليه الكلى. (هيدجى ١١٢)

لانفسية له بهذه الحيثية ٢٥/٥٧

حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن. (هيدجى ١١٢)

يعنى بحيثية انه تقيد، اذ التقيد عبارة عن إضافة الشئ الى الشئ. والإضافة بما هى واقع الإضافة معنى حرفى غير مستقلة فى اللحاظ، بل هى آلة لملاحظة الغير. فلا نفسية لها من حيث هى اضافة. (آملى ٩٤)

الشئ اى المهية ٢/٥٨

ان «الشئ» يطلق على الوجود وعلى المهيّة... شيئيّة الوجود باعتبار نفسه، ولكن المهية شئ باعتبار أن وجودها شئ، وإلا فهى من حيث نفسها لاتصدق عليها الشئ. بل هى لاشئ محض، أى أمر اعتبارى. (آملى ٩٤)

اشارة الی ماهو التحقیق ٣/٥٨

الموجود فی‌الذهن، علی التحقیق، هو نفس مهیة الشیٔ الذی یتصور. فاذا تصورت زیداً مثلاً، فمهیة زید المتصور هوالمتصور، لاشیٔ آخر من صورته وشبحه‌أوأی شیٔ‌یکون غیره. فتلکٔ المهیة هی‌هی بعینها فی‌عالم الماهویة. وإنما الإختلاف بین الخارج والذهن من ناحیة الوجود. نعم، هی باعتبار عین وعینی، وباعتبارالذهن صورة. فهی تختلف تسمیتها ذهناً وخارجاً. وأما بحسب مقوّماتها وذاتیاتها بمعنی ما لیس بخارج عن ذاتها، فهی هی. (آملی٩٥)

تحصل بأنفسها ٤/٥٨

أی لابأشباحها. فالاختلاف بین‌الوجود العینی والذهنی بالوجود، دون الماهیة.من ثم قال بعض الفضلاء: الأشیاء فی‌الخارج أعیان، وفی‌الذهن صور. (هیدجی١١٢)

قیام صدوری لاحلولی ٥/٥٨

امّا الصّور الخیالیّة، فلان التخیل بانشاء النفس فی عالمها صوراً مجرّدة، تجرّداً برزخیّاً مثالیّاً. واما الصّورالعقلیّة: فقیامها بالعقل البسیط صدوری، کما قال الحکماء: انّ العقل البسیط الّذی هو مقام شامخ من النفس، خلّاق للمعقولات التفصیلیّة. (سبزواری ٢٤)

کقیام الفعل بفاعله، لا قیام المقبول بقابله. بعبارة أُخری، الصور قامت بالنفس قیاماً عنه، لا قیاماً فیه، بناء علی‌ماذهب الیه من‌انّ النفس‌خلّاق للصور، فإن‌الله قد خلق النفس‌الإنسانیة بحیث یکون لها اقتدار علی إیجاد صور الأشیاء المجردة والمادیة، لأنها من سنخ الملکوت وعالم القدرة. الجمهورعلی أن التعقل عبارة عن قبول النفس‌الصورالعقلیة، وهو إنفعال، لافعل. (هیدجی ١١٣)

القیام الصدوری کقیام المعلول بعلته، وقیام الفعل بفاعله، حیث ان العلّة لیست محلاً قابلیاً للمعلول، بل المعلول متقوم بالعلة، قائم بها قیاماً عنه، أی یکون صادراً عنها،

بحیث لولا العلة لم یکن للمعلول ذات أصلاً، وانما تذوّته بتعلقه بعلته، بل هونفس التعلق بها. (آملی ٩٥)

بحر من الزیبق بارد بالطبع ٨/٥٨ ـ ٩

مرجع القضیة... الی شرطیة... هکذا: لو وجد فی الخارج بحر من الزیبق فهوعلی تقدیر وجوده بارد بالطبع. والمحکوم علیه فی هذه القضیة هونفس البحرمن الزیبق. لاصورته ونقشه ولامثاله وما یشابهه، ضرورة أن نقش البحر من زیبق مما یصح عنه سلب البرودة بالطبع. واذا کان المحکوم علیه هونفس البحرمن الزیبق، وکان ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، وکان البحرمن الزیبق معدوماً فی الخارج، فیجب ان یکون موجوداً فی الذهن؛ والا لم یصح الحکم علیه بحکم الفرعیة. فهوموجود فی الذهن. وهوالمطلوب. (آملی ٩٦)

اجتماع النقیضین ٩/٥٨

مثال للمعدوم الممتنع الوجود فی الخارج ضرورة امتناع اجتماع النقیضین فی الخارج. فان قلت: اجتماع النقیضین کما انه ممتنع فی الخارج ممتنع فی أی وعاء من الاوعیة. فکیف تقول بوجوده فی الذهن؟ قلت: المحکوم علیه هو مفهوم اجتماع النقیضین، وهو ممکن الوجود فی الذهن، لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع النقیضین، فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شیئاً آخر. فهو، وان کان مفهوم اجتماع النقیضین بالحمل الاولی، لکنه مصداق للموجود فی الذهن... ان حکمنا علیه بالامتناع وقلنا بان اجتماع النقیضین ممتنع، فهو، اعنی مفهوم اجتماع النقیضین، لیس محکوماً علیه بالامتناع من حیث انه مفهوم. بل المفهوم یؤخذ عبرة لملاحظة مصادیقه، ویحکم علیه لا بان یقف الحکم علیه، بل بان یسری منه الی مصادیقه. (آملی ٩٧)

اشارة عقلیة ١٢/٥٨

لابد من ان یکون للمشارالیه نحو ثبوت حتی یشارالیه... لکن لا بمعنی انه موجود فی الذهن بغیر الاشارة الذهنیة الیه، ثم یتصور أی یشارالیه بالاشارة الذهنیة، بل بمعنی

ان تصوره والاشارة الذهنية اليه وجوده فى الذهن كما انه ايجاده ايضاً. (آملى ۹۸)

والمعدوم المطلق ۱۲/۵۸

والتفصيل ان الشقوق اربعة. فان الكلىّ العقلى، اما معدوم، فالمعدوم لا يشار اليه. واماّ انه ليس له الّا شيئية المهيّة، فيلزم تقرر المهيّة منفكـّة عن كافة الوجودات، كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. واماّ موجود فى الخارج، فلا يكون كلياً، اذ الشئ مالم يتشخّص لم يوجد. واماّ موجود فى الذهن، فهو المطلوب. (سبزوارى ۲٤)

لايشار اليه ۱۳/۵۸

لا حسّاً ولا عقلاً. (هيدجى ۱۱۳)

المادة ولواحقها ۱۷/۵۸

لواحق المادة مايعرض الشئ من ناحية كونه مادياً ... كالمقدار والاين والوضع والجهة والحيز ونحو ذلك. (آملى ۹۸)

مما لحقه بالذات او بالعرض ۱/۵۹

ما يلحق البياض بالذات كالزمان حيث ان البياض زمانى بذاته، بمعنى انه مع قطع النظر عن موضوعه موجود فى الزمان. وما يلحقه بالعرض كالمقدار، فان البياض من حيث نفسه لايكون متقدراً بمقدار، وانما يعرضه المقدار بتوسط موضوعه. (آملى ۹۸)

اذ لاميز فى صرف الشىء ۲/۵۹

فلو كان فيه كثرة وميز، انضمّ اليه موضوعان أو مكانان أو زمانان، أوغيرذلك. اذ الشئ لايتثنّى ولايتكرّر بنفسه. هذا خلف، اذا المفروض تجرّده عنها. (سبزوارى ۲٤)

ان صرف كلّ حقيقة، ما لم ينضم اليها مايغايرها من موضوع أو امر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما، فهو لايتكرر ولايتثنى. فالبياض يتكرر ويصير هذا البياض وذاك البياض اذا كان فى الثلج والعاج مثلاً، وحيث كان الثلج غير العاج، يكون بياض الثلج غير بياض العاج. وإذا جردناه عن الثلج والعاج، ترتفع هذه الاثنينية قطعاً. (آملى ۹۹)

موجود بوجود وسیع ۳/۵۹

ولیس بمعدوم مطلقا ، لانّ الوحدة مساوقة للوجود ، بل عینه ، ولانّـه ملتفت الیه للعقل . (سبزواری ۲٤)

المراد بسعة وجوده هو قابلیته لأن ینطبق علی کل واحد من أشخاصه بحیث یجوزأن یصدق علی کل واحد من أشخاصه ... وهو بهذا النوع من الوحدة لایوجد فی الخارج، وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة. (آملی۹۹)

لانّـه فیه بنعت الکثرة ٤/۵۹

دفع لما یتوهـّم انّ صرف کل حقیقة . هو الکلّی الطبیعی، وهو موجود فی الخارج؛ فلایثبت به الوجود الذهنی. وبیان الدفع انّ الطبیعیّ موجود بنحو الکثرة والاختلاط ، لانّ وجود الطبیعی بعین وجود اشخاصه، والعقل یدرک الصّرف الواحد وهو فی الذّهن . (سبزواری ۲٤ــ۲۵)

صقع شامخ ٤/۵۹

هومرتبة قوة العاقلة التی هی أعلی المراتب التی بقیة المراتب دونها ، وهو مرتبة القوة الحاسة والمتخیلة والواهمة . (آملی ۱۰۰)

بعضها یثبت المطلوب ۵/۵۹

من مسلکک موضوعیة الموجبة: الوجه الأول.

من مسلکک الکلیة: الوجه الثانی.

من مسلکک الوحدة: الوجه الثالث.

من مسلکک التصدیق: الوجه الأول.

من مسلکک التصور: الوجهان الآخران [الکلیة والوحدة]. (آملی ۱۰۰)

قاعدة الفرعیة ۸/۵۹

وهی قولهم إن ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرع لثبوت المثبت له. (هیدجی۱۱۳)

الذات اى المهية ١١/٥٩

لما كانت «الذات» تطلق غالباً على المعنى المرادف للحقيقة، أعنى المهية الموجودة فى الخارج، وهى ليست بمراد هنا، اذ المهية، مع قيد الوجود الخارجى، ليست محفوظة فى أنحاء الوجودات، فسّرها بالمهيّة التى هى تطلق على نفس المهيّة من حيث هى هى. (آملى ١٠٠)

عالية كانت او سافلة ١١/٥٩-١٢

أى النفوس السّماوية والعقول الكلّية. فللمهيّات كينونات سابقة وبرزات فى النشآت العينية. فكما انّ كلّ الحروف فى مدار رأس قلم الكاتب بنحو الجمع، ثمّ فى لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينيّة فى القلم الاعلىٰ بنحو الوحدة والجمع، وفى اللّوح المحفوظ بنحو التفصيل، وفى لوح المحو والاثبات بنحو التقدير. والمهيّة محفوظة بعينها فى النشآت، كالهيولى الباقية فى الاحوال. (سبزوارى ٢٥)

قيد لقوله «الذهنية» اذ الوجود الذهنى ينقسم الى العالى والسافل... [العالى هو] عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء؛ و[عالم] النفوس الكلية المجردة المعبر عنه بعالم اللوح المحفوظ؛ و[عالم] النفوس المنطبعة الفلكية المعبر عنه بعالم لوح المحو والاثبات.. و[السافل هو] عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل. (آملى ١٠٠)

ان الذاتى لايختلف ولايتخلّف ١٢/٥٩

يعنى اذا قيل إن المهيّة وجدت فى الذهن، فصدق هذا الكلام بأن تكون المهيّة بجميع أجزائها وجدت فى الذهن، وإلا فلم تكن المهية موجودة فى الذهن. (آملى ١٠١)

ايضاً ١٤/٥٩

أى، كما انّ ذلك بالتصديق من العقل، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل. (سبزوارى ٢٥)

فجوهر مع عرض كيف اجتمع ١٤/٥٩-١٥

اعلم ان الاشكال فى باب الوجود الذهنى... من وجوه: (١) من جهة كون شئ

واحد جوهراً وعرضاً ؛ (۲) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً ؛ (۳) ومن جهة كونه جزئياً وكلياً ؛ (٤) ومن جهة كونه مجنّساً بجنسين – فيما اذ تصوّر فرد من الكمّ مثلاً ، فانه كم وكيف – أو كونه نوعين من جنس واحد – فيما اذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه ، لما كان مهية السواد ، كيف محسوس ، ولما كان علماً ، كيف نفسانی.

وان العمدة فی الاشكال هو الاشكال الأخير . وطريق دفعه هو باتخاذ مفرّ من اجتماعهما. وهو (۱) تارةً باخراجه عن تحت المقولتين... هو طريق من انكر الوجود الذهنی مطلقاً ، وقال بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ، كالفخر الرّازی . فانه ، بناءً عليه ، لاتكون الصورة من مقولة الكيف ، ولاتندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض.

واخرى (۲) بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه عن تحت غيره... و[هو] طريق من يقول بالاشباح لا بالأنفس .

وثالثة (۳) باخراجه عن تحت الكيف وابقائه تحت غيره ... [ای] اندراجه تحت مقولة المعلوم بالعرض. هو طريق المحقق الدوانی القائل بانه كيف بالمسامحة.

ورابعة (٤) بابقائه تحت المقولتين . . . هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجی الذی يقول بوجود شيئين احدهما من مقولة الكيف ، وهو القائم بالذهن ، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض ، وهو الحاصل فيه . وطريق صدر المتألهين... ان كون الصورة العلمية التی هی معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين . فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً ، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً...

وطريق المصنف فی باب العلم انه من سنخ الوجود ... اذ عليه لايكون من سنخ المهيات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف. (آملی ۱۱۳–۱۱٤)

ان الجوهر جنس لها ۵۹/۱۵–۱٦

خلافاً لمن زعم أن الجوهر عرض للحقائق الجوهرية. (هيدجی ۱۱۳)

فی كون كل من الجوهر والعرض جنساً لما دونهما ، أو عدم كونهما جنساً ، أو كون

الجوهر جنساً لما دونه دون العرض ، أقوال واحتمالات.

(١) كون كل واحد منهما جنساً لما تحتهما. فتكون المقولة حينئذ اثنتين: مقولةالجوهر ومقولة العرض. والعقل والنفس والهيولى والصورة والجسم المركب من الهيولى والصورة أنواع جوهريـّة مندرجة تحت مقولة الجوهر؛ والكمّ والكيف وغيرهما الى آخر التسعة العرضية أنواع عرضية مندرجة تحت مقولة العرض. . . هذا الاحتمال كانه لم يذهب اليه ذاهب.

(٢) عدم كون كل واحد منهما جنساً لماتحته. فيكون المقولات حينئذ اربعة عشر: التسعةالعرضية والخمسة الجوهرية. . .

(٣) ان يكون الجوهر جنساً لماتحته من الجواهر، ولكن العرض لم يكن كذلك. وعلى هذا فالمقولات عشرة: واحدة منها مقولة الجوهر، والتسع الآخر مقولات العرضية. وهذا طريق المشائين وعليه ارسطو. (آملى ١٠١)

كما هومذهبهم فى الذهن ١٨/٥٩

حيث ان مذهبهم فى الصور العلمية أنها قائمة بالذهن قياماً حلولياً والذهن مستغن عنها ، فتكون عرضاً ، لان العرض هوالحالّ فى محلّ يكون ذلك المحلّ مستغنياً عن هذا الحالّ.

وهذا بخلاف مذهب المصنف فى باب الصور العلمية، فانه يقول بان قيامها بالذهن قيام صدورى لاحلولى،فلايلزم عنده اجتماع جوهرية شئ مع عرضيته. (آملى ١٠١—١٠٢)

والعلم عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩

العلم ، أى الصورة الذهنية ، عين المعلوم بالذات. وهو من حيث الوجود فى الذهن معلوم بالذات ، ومن حيث الوجود فى الخارج معلوم بالعرض . والمعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض. وهما مثلان متشاركان فى الماهية ولوازمها. (هيدجى ١١٣)

العرض عرض عام للمقولات ١/٦٠

هذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشراً ، واحدة منها مقولة الجوهر

بادّعاء أنه يصدق على الجواهر صدقاً ذاتياً ، وتسعة منها مقولات العرض بناء على ان صدقه عليها عرضى لكونه من ناحية وجوداتها ، وأما من حيث ماهياتها فلاعرضية لها ، بل هى مستقلات فى التعقل. (آملى ۱۰۲)

من العروض ۱/٦۰

وهو نسبة الطرّو والحلول. ولمّا كان وجود الاعراض ، فى انفسها ، عين وجودها لموضوعها ، قلنا: هو وجودها .

وبالجملة عروض الشئ ، أو وجوده ، بعد تمامية مهيّته بمقوماتها . فكما انّ الوجود زائد على المهيّة ، فالعرضيّة زائدة على الكمّ والكيف، الى اخر المقولات. فظهر انّها ليست جنسا لها . ومعلوم انّها ، لو كانت جنسا ، لم يكن المقولات اجناساً عالية . (سبزوارى ۲۵)

وجودها فى الموضوعات ۲/٦۰

هذا المعنى ثابت لها بالقياس الى الغير ، وذاتى الشئ يثبت له مع قطع النظر عماعداه. وبالحقيقة ، العرض تعبير عن وجودها الرابطى ، فإن وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعها. والوجود خارج عن الماهية ، لم يكن ذاتياً لها. (هيدجى ۱۱۳)

لايصير جنساً له ۳/٦۰

فهو جوهر بحسب ماهيته، اذ يصدق عليه أنه ماهية اذا وجدت فى الخارج تكون لا فى موضوع ، وعرض باعتبار وجوده فى الذهن ، اذ يصدق عليه انه موجود بالفعل فى موضوع. فلا منافاة بينهما. وانما المنافاة فى صدقهما بالذات على شئ فمفهوم العرض يعرض لجميع المقولات فى الذهن ، ولتسع منها فى الخارج. وأما اندراج جميع المقولات بالذات تحت الكيف على تقدير كون الصورة العقلية عين المعلوم لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها ، فظاهر الورود، لكونه جنساً لما يندرج تحته. (هيدجى ۱۱۳—۱۱٤)

كيفاً محسوساً و كيفاً نفسانياً ٦/٦۰

« كيفاً محسوساً » لأنه مما يدرك بالحس. و « كيفاً نفسانياً » ، لأن العلم من الكيفيات

النفسانية. فلزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت نوعين فى مرتبة واحدة. (هيدجى ١١٤)

مثل ان يكون شيء واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بأن يكون فى عين كونه انساناً فرساً ايضاً. وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد مفصلاً بفصلين فى درجة واحدة. (آملى ١٠٢)

مجرّد الاضافة ٩/٦٠

فان كانت مع الوضع ، فهو العلم الاحساسى. وان كانت مجرّدة عنه ، فان كانت الاضافة الى واحد من الجزئيات العينيّة ، اضافة ضعيفة ، فهو العلم التخيّلى. وان كانت الى كلّها من نوع أو انواع ، فهو العلم التعقّلى. واما جعل الاضافة فى التخيّل الى عالم المثال، وفى التعقل الى الصّور الكلّية التى فى العقل الفعال ، فليسوا قائلين به.

وعلى أى تقدير فالعلم الذى هو اعلىٰ رتبة من سائر الكمالات ، لايحاذيه شيء متاصل حينئذ فى النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ويبطله ايضاً ان لايمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصوّر والتّصديق. (سبزوارى ٢٥)

أى الاضافة المقولية بين الشيء والشيء. ولذا يبطله العلم بالمعدوم، اذ المعدوم ليس بشيء حتى يقع طرفاً للاضافة ؛ وعلم النفس بذاته ، اذ ليس بين النفس ونفسه اثنينية حتى يصير الاثنان طرفى الاضافة. وهذه الطريقة محكية عن فخر الرازى . (آملى ١٠٢)

فى الزمان والمكان ١٤/٦٠

منوّر لافتراق الحصول فى الشيء عن القيام بالشيء. فان الزمان مثلاً ، عرض غير قار. والحاصل فيه جوهر ، كالجسم ، والنفس ، بما هى نفس. ولا يقوم الجوهر بالعرض. ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه ، بل له اليه نسبة محاطيّة، بما هو موجود طبيعى. (سبزوارى ٢٥)

وثانيهما موجود خارجى ١٤/٦٠

لانّ الهيئة القائمة بالموجود الخارجى، موجودة خارجيّة. (سبزوارى ٢٥—٢٦)

انّما الاشکال ۶۰/۱۵–۱۶

جعل الاشکال من وجوه ثلٰثة: احدها مامرّ. وثانیها کون شیٔ واحد علماً ومعلوماً، من حیث ان العلم له حکم، والمعلوم له حکم. فان العلم بزید، صفة النفس، لازید. والعلم بالکفر، صفة المؤمن، لاالکفر. والعلم بالعالم عین ذات الله، لاالعالم. وثالثها کون شیٔ واحد کلیّاً وجزئیّاً، من حیث انّ الموضوع من جملة المشخّصات. فالکلّی الّذی فی نفس شخصیّته جزئی.

والتحقیق فی دفع الثانی ان العلم والمعلوم بالذات، وان کانا متحدین بوجه، الّا انهما متغایران، تغایر الوجود والمهیّة. فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهیّة، معلوم. وفی دفع الثالث، انّ الکلّی فی ذاته، وان کان جزئیاً، کما ذکر، الّا انّه، اذا قیس الی الاشخاص الخارجیّة والذهنیّة، ولوحظ مشمولیّتها له، فهوکلّی. وامّا دفع الاول فهو طویل الذیل، وسیاتی. (سبزواری ۲۶)

تصویره ۶۰/۱۷

إنا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحیث انطبع صورة شخصه وجسده فی تلک المرآت. فهناك أمران: صورة حاصلة فی المرآت، لاقائمة بها، وهی الصورة الطبیعیة التی فی مادة الشخص؛ وصورة منطبعة فی سطح المرآت، قائمة بها.

وهکذا فی مرآت الذهن. فعنده لکل مدرك ثلاث صور: (۱) الصورة الخارجیة التی هی المعلومة بالعرض، (۲) والصورة الذهنیة التی هی حاصلة فی الذهن، لاقائمة به، وهی الأمر الذهنی عنده، (۳) والصورة الخارجیة القائمة بالذهن، وهی الأمر الخارجی عنده. فلکل مقابل موضوع علی حدة. (آملی ۱۰۲–۱۰۳)

وفیه مافیه ۶۰/۲۰

لانّه خلاف الوجدان، ولانّه جمع بین القول بالشبح والمثلیّة، لانّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجی، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح. لما فیه محذورات اخریٰ تطلب من کتب اخریٰ، کالاسفار والشوارق. وانّی، فی تعالیق علی الاسفار، ذکرت له

توجیهاً وجیهاً علیٰ طریقة الاشراق، لیس هنا موضع ذکره. (سبزواری ٢٦)

اشارة الی مافی هذا المذهب من المفاسد والمحذورات، کماقال المحقق الدوانی: هذاالقائم بالذهن، ان کان مغایراً للأمر المعلوم بالماهیة کما یدل علیه ظاهر کلامه، فهو بعینه القول بالشبح والمثال؛ وإن کان متحداً معه فیها، عادالاشکال. (هیدجی ١١٤)

لامایغایرها فی المهیّة ٢/٦١

ولو غایرها فی المهیّة، لم یکن الوجود الذّهنی لهذه المهیّات، ولا لمهیّة واحدة، نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظیمة، علی القول بالشبح، لزوم کون العلوم جهالات. لانّ العلم بالشیء انکشافه بما هوعلیه. واذا غرب شئ من مقوّماته، لم یکن هذه المهیّة تلک المهیّة. وقد یوجه الشبح بان المهیّة، وان کانت محفوظة، الّا انّها مأخوذة مع الوجود الذهنی، شبح لها مع الوجود الخارجی، کما یقال: «للوجود الذهنی الوجود الظلّی»[1].
(سبزواری ٢٦)

کما لایخفی ٣/٦١

قال المحقق المذکور[أی اللاهیجی] بعد تقریر المذهبین علی ماهو المشهور: فالحق أن ماهیات الأشیاء فی الذهن، لمّا لم یظهرعنها آثارها ولم یصدرعنها أحکامها، أطلق القدماء علیها لفظ الأشباح، لأن شبح الشیء لایصدرعنه أثر ذلک الشیء؛ لاأنهم قائلون بحصول أشباح الأشیاء فی الذهن، وأن هناك مذهبین. (هیدجی ١١٥)

بعد تمهید مقدمة ٦/٦١

إنه بناءً علی أصالة الوجود لاخفاء فی صدق هذه المقدمة... ضرورة ان المهیة أمر اعتباری... فما لم یکن وجود لم یکن لاعتبار المهیة منشأ، فالمهیة متأخرة عن الوجود تأخر کل أمر اعتباری عن منشأ اعتباره. وأما علی القول بأصالة المهیة الذی هومذهب السید السند، فالأمر بالعکس حیث ان الوجود ینتزع من المهیة.

وقد وجهه المصنف فی حاشیته... بان مراده بالموجود المتقدم، بناءً علی مذاقه من

(١) درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری « الخارجی » آمده‌است.

أصالة المهية، هوالمهية الصادرة عن الجاعل، أوالمهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الموجود عليها باكتسابها حيثيّة المجعوليّة المتقدمة على المهيّة من حيث هی هی. (آملی ۱۰۶)

لما كانت موجوديّة المهيّة متقدّمة على نفسها ۶/۶۱

لعلك تقول: كيف يقول السّيد بهذا، وهويقول باصالة المهيّةواعتباريّةالوجود؟ فاقول: مراده تقدم المهيّة الخارجة[1] عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثيّة المجعوليّة على المهية، من حيث هی هی، تقدّماً بالاحقّية. وبعبارةنفسه، المهيّة المتّحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على المهيّة التی لم تتّحد. لكنّ المناسب لاصالة المهيّة ان يقول: المهيّة متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السّيد المحقق الداماد، والمحقق الدوانی، والمحقق اللاهيجی، قدست اسرارهم. (سبزواری ۲۶–۲۷)

قال فی حاشية الأسفار: إن قلت: كيف يصحّ للسيد أن يقول بتقديم الموجوديةعلى المهية مع إفراطه فی القول باعتباريةالوجود؟ قلت: مراده بالموجود المتقدم هوالمهيةالصادرة عن الجاعل، وبالمهية المتأخرة نفس شيئية المهية من حيث هی التی اعتباريتها اتفاقية ...

والمراد بالتقدم التقدم بالأحقية، كما أشار اليه فی الحاشية، يعنی تحقق الشیٔ وحصوله من حيث هو موجود أولی بالحصول من حيث هی ماهية. (هيدجی ۱۱۵)

فمع قطع النظرعن الوجود لايكون هناك مهية اصلا ۶/۶۱–۷

بمعنی انه مالم يصر موجوداً لم يكن مهية من المهيات، اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلاً، ... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق، إما ذهناً أو خارجاً، لم يكن مهيّة من المهيات. فان قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية، وهوظاهر البطلان؛ أو مهية أخری، وهو افحش، مثل ان يقال وجد الفرس فصار انساناً. قلت: لاحصر، بل يتصور شق ثالث. أما اولاً، فلان هذا التقدم رتبی

(۱) در حاشيهٔ چاپ ناصری «الخارجية» آمده.

لازمانی. وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز. ففی مرتبة الموجودية المطلقة، لاانسان ولافرس ولاغيرهما من التعينات. وأما ثانياً، فلان معنى قولنا: وجد فصارانساناً، ليس انه وجد شئ معين فصارانساناً حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشئ المعين إما انسان أو غيره؛ بل معناه ان هناك أمرواحد، وهو الموجود المطلق، وهو انسان وموجود، فتحققه وحصوله، من حيث هو موجود، أولى من الحصول من حيث هو مهية الانسان. وأما ثالثاً، فبالنقض بتقدم كل ملزوم على لازمه، كالاربعة على الزوجية؛ اذ يقال حينئذ: لووُجدت الاربعة اولاً، فصارت زوجاً، فما وُجد اولاً إما زوج، فالزوج يصيرزوجاً، أو ليس بزوج، فتكون الاربعة ليست بزوج، ثم تصيرزوجاً. والحل هو ماذكرناه من كون التقدم رتبياً، ففي رتبة الاربعة لازوج ولا لازوج، بل النقيضان كلاهما مرتفعان في تلك المرتبة. (آملی ۱۰۷)

اندفع الاشكالات ۱۱/۶۱

هی اشكال كون شئ واحد جوهراً وعرضاً، واشكال كونه علماًومعلوماً، واشكال كونه جزئياً وكلياً. (آملی۱۰۷)

مداراشكال كون شئ واحد ۱۳/۶۱

اذ مدارجزئيته على كون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار كليّته على انّ كلّ شئ فی العقل، يحذف غرائبه، سواء كان ذلك الشئ نفس الموجود الخارجی، أوشبحه أو منقلبه. (سبزواری۲۷)

ذلك لان مدار كون شئ واحد جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً، هو ان الموجود فی الذهن، لمّا كان بعينه الموجود فی الخارج، وما فی الخارج معلوم وجوهر وما فی الذهن علم وعرض، فيلزم كون شئ واحد باعتبار الوعائين جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً.

وأما مداراشكال كون شئ واحد جزئياوكليا، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط، اذ الموجود فی الذهن جزئی، باعتبار كونه قائماً بالذهن، والموضوع من جملة المشخصات؛ وكلی، باعتبار ان كل شئ فی العقل محذوفاً عنه الغرائب كلی، سواء كان ذلك الشئ نفس الموجود الخارجی، على ما يقوله المحقّقون، أو شبحه، على قول القائلين بالشبح، او منقلبه، على

قول هذا المحقق السید السند. (آملی ۱۰۸)

حقیقة معیّنة ۱٤/٦۱

حتی یکون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انّه الامر الدائر بین الجوهر والکیف. وما قال «بل الموجود...» مثل مایقال فی تفسیر الکلی بالمطابقة لکثیرین، مع انّ المطابق موجود مجرّد، والکثیرون مادّیون مثلاً، وبینهما غایة البعد، ان المراد بالمطابقة انّه، لوحصل الکلّی فی الخارج، کان عین الافراد. ولو حصلت فی العقل، صارت عین ذلک الکلّی المجرّد، اذ یحذف غرائبها. (سبزواری ۲۷)

أی مع قطع النظر عن الوجود الخارجی والذهنی. لیس للشیٔ ذات معینة یمکن ان یقال هی موجودة فی الخارج أو فی الذهن، وان الموجود فی الذهن عین له أو شبح. بل للشیٔ مع قطع النظر عن الوجودین ابهام. مثل انّه الأمر المردد بین الجوهر والعرض بحیث لو وجد فی الخارج یتعین جوهراً وفی الذهن یتعین عرضاً. (آملی ۱۰۸)

بل الموجود الخارجی ۱٥/٦۱

مطابقة الموجود الخارجی مع الموجود الذهنی، مع کونه فی الخارج جوهراً مثلاً، وفی الذهن کیفاً، نظیر مطابقة الکلی مع الکثیرین، مع ان الکلی موجود مجرد والکثیرین مادیون مثلاً، وبینهما غایة البعد. فکما أن معنی مطابقة الکلی مع الکثیر بمعنی أنه لو حصل الکلی فی الخارج لکان عین الأفراد، ولو حصلت الأفراد فی العقل بالتقشیر والتعریة، لکانت عین الکلی، کذلک فی المقام، لو حصل الجوهر الخارجی فی الذهن لکان عین الکیف، ولوحصل الکیف الذهنی فی الخارج لکان عین الجوهر. (آملی ۱۰۹)

الهیولی المبهمة ۱۸/٦۱

حیث تصیر تارةً باقتران الصورة ماء، وتارة هواء، وأخری ناراً. (هیدجی ۱۱٥)

ظاهر أنه لیس هناك مادّة مشترکة بین جمیع الموجودات حتی یشار الیها ویحکم علیها بأنها تارة تصیر جوهراً وتارة کیفاً. (آملی ۱۰۹)

انقلاب امر فی صفته ١٩/٦١

كانقلاب الأسود ابيض والحار بارداً ونظائرهما. (آملی ١٠٩)

أو صورته ١٩/٦١

كانقلاب الماء هواء. (آملی ١٠٩)

واما انقلاب نفس الحقيقة ١٩/٦١

هذا القول ليس اولىٰ من ان يقال: همـا حقيقتان برأسهما. واذ ليس فيهما مادّة مشتركة، فلم تقول: هذه نفس تلكٔ؟ اذا لم تكن مادة مشتركة فى انقلاب امرفى صفته أو فى صورته، بل بياض وسواد، أوصورة نوعيّة مائية وصورة نوعيّة هوائية، هل يمكن ايضاً ان يقال: احدهما عين الآخر؟ او بمجرد لفظ الانقلاب، يكون احدهما عين الآخر. (سبزواری ٢٧)

امراً مبهماً ٢٠/٦١

مثل نفس الأمر والشئ والممكن. لايخفى ان كل واحد منهـا من المعقولات الثانية، لايحاذيه شئ فى الخارج، فلم يكن شئ باقياً فى الاحوال. (سبزواری ٢٧)

وأنّىٰ للمهية هذا العرض العريض ٢١/٦١-٢٢

بأن تكون مرتبة منهـا جوهراً وأخرى عرضاً، مع كونها منشأ الاختلاف، والشئ الذى له مراتب لابد أن يكون حقيقة واحدة. (هيدجی ١١٥)

بالتشبيه والمسامحة ٢/٦٢

حاصل مراد المحقق الدوانی... ان العلم لايكون كيفاً حقيقةً. وانما قالوا انه كيف لمشابهته بالكيف...

انّ موضوع علم مابعدالطبيعة... هو عبـارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هوموجود مطلقاً، سواء كان موجوداً ذهنياً أو موجوداً خارجياً؛ أو هوالموجود الخارجی بما هو موجود، لامطلق الموجود. ففيه خلاف. والسيد المحقق على الاول، والمحقق

الدوانی علی الأخیر .

فعلی قول المحقق الدوانی . الموجود الخارجی من حیث انه موجود، ینقسم الی الواجب والممکن ، والممکن منه ینقسم الی الجوهر والعرض ، والعرض منه ینقسم الی الکمّ والکیف وغیرهما من المقولات العرضیة . وذلک لان المقسم ، وهو الموجود الخارجی، معتبر فی الأقسام، لان القسم یحصل من المقسم اذا انضم الیه قید.

فالعلم ، لمّا لم یکن موجوداً خارجیاً ، بل هو موجود فی الذهن ، فلیس کیفاً ، لان الکیف من أقسام الموجود الخارجی . وانما اطلقوا علیه الکیف لانه شبیه به. ووجه شباهته به هو ان الکیف موجود خارجی لایقبل القسمة ولا النسبة بذاته ، والعلم لایقبل القسمة والنسبة بذاته . ففیه شیء من الکیف . ولکنه لیس موجوداً خارجیاً. فلیس بکیف ، لکنه شبیه به. (آملی ١١٠–١١١)

کان من مقولة المعلوم ٧/٦٢

أی المعلوم بالعرض . فان المعلوم بالذات یطابق المعلوم بالعرض ، وهما مثلان ، والمثلان امران متشارکان فی المهیّة ولازمها. فالعلم بالشمس شمس اخریٰ ، والعلم بالقمر قمر آخر، وبالحجر حجر آخر، وهکذا. ولذا یقال: «العلم بالشیء صورته الحاصلة عند العقل». ویقال «صورة الشیء مهیته التی هو بها هو» . (سبزواری ٢٧–٢٨)

ان العلم... مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقیقة ؛ فان کان المعلوم بالعرض جوهراً فهو جوهر، وان کان کماً فکم وهکذا...

کون الموجود الذهنی من مقولة المعلوم بالعرض قد اثبتها [الدوانی] بان العلم، لما کان متحداً مع المعلوم بالذات ، فلامحالة یکون مندرجاً فیما یندرج فیه المعلوم بالذات. فالمعلوم بالذات ، ان کان جوهراً ، فالعلم به بحکم الاتحاد معه یکون جوهراً ، وان کان کماً ، فکماً، وهکذا .

ولا یخفی ان هذه الدعوی، وان کانت حقاً عندنا ، لکنها لاتتم علی مذاق المحقق الدوانی... وذلک لان الملاک فی سلب الکیف عن العلم عنده کان من جهة کونه موجوداً

ذهنياً مع ان الكيف عنده من أقسام الموجود الخارجى . وعلى هذا ، فيجب ان لا يكون جوهراً ، لان الجوهر عنده ايضاً من أقسام الموجود الخارجى . والمقسم يجب ان يسرى الى الأفراد. (آملى ١١٠–١١٢)

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

هو الوجود الرابطى. وهذا الوجود والعروض للأعراض التسعة بعد تمامية ماهياتها ، والوجود زائد على الماهية. فلايكون العرض المطلق ذاتياً لها ، بل خارجاً محمولاً بغير ضميمة. (هيدجى ١١٥)

فلا تكون عرضية الأعراض ذاتية لها [أى للماهيات] بمعنى الذاتى فى باب البرهان ، أى ماينتزع من نفس ذاتها ، بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها. (آملى١١٣)

ولا منافاة بين كون الشئ جوهراً ١٢/٦٢

لامنافاة فى كون الشئ جوهراً وعرضاً باعتبارين ، اذ كون الجوهر فى الذهن جوهراً بالذات وعرضاً بالعرض بالمعنى المذكور. ولاضرر فيه. (هيدجى ١١٥–١١٦)

لأن جوهريته ذاتى ، أى صفة للمهيّة نفسها ، وعرضيته عرضى ، وهو المراد بكونه عرضاً خارجياً ، أى تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها ، فيكون عرضاً بالعرض . (آملى ١١٣)

بمعنى انّه مهيّة حقّ وجودها ١٣/٦٢

أو مهيّة ، اذا وجدت فى الخارج ، كانت لا فى الموضوع . وعلى أى تقدير ، لاتتوهمن ان المهيّة الجوهريّة التى فى الذهن ، جوهريتها بالقوّة ، لانها بالفعل فى موضوع ، هو النفس . وذلك لانّ عدم الكون فى الموضوع بالقوّة ، لا الجوهريّة ، بل الجوهريّة بالفعل ، اعم من اللّاكون فى الموضوع بالفعل ، كما فى الخارج ، أو بالقوة ، كما فى الذهن. وهذا مثل مايقال فى تعريف الجسم : انّه « الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم » . فالمكعّب جسم ، والكرة ايضاً جسم ، وان لم يكن فيها خط بالفعل . ففعلّية جسميّة الكرة بقوة قبول الخطوط وامكانها ، ولايعتبر فعليّة الخطوط . (سبزوارى ٢٨)

لا فی مقام ذاته ۱٤/٦۲

قوله: «لا فی مقام ذاته» نظیر قولهم «لا بالذات». (هیدجی ۱۱٦)

کما انّ الجزئی ۱۷/٦۲

أی مفهوم الجزئی المنطقی جزئی بالحمل الاولی. ولیس بجزئی بالشائع، بل کلّی. (سبزواری ۲۸)

ولذا اعتبر ۱۸/٦۲

انّما اعتبرها من اعتبر لما رای، من انّ قولنا. «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» لیس تناقضا، مع انه مستجمع لجمیع شرایطه، کالوحدات الثمانیة المشهورة، اذ التناقض فی القضایا اختلاف القضیتین، بحیث یلزم من صدق کلّ کذب الاخری. وهما هنا صادقتان وحیث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا. (سبزواری ۲۸)

ان الطبائع الکلیة العقلیة ۲۰/٦۲

المراد بالطبائع الکلیة نفس الطبائع المرسلة اللا بشرطیة المقسمیة والمهیات من حیث هی هی التی هی الکلیات الطبیعیة. ولیس المراد بها الکلیات العقلیة المصطلحة المقابلة لها. (آملی ۱۱٤)

من حیث کلّیتها ومعقولیتّها ۲۰/٦۲

لیس مراده، قدّس سرّه، الکلّی العقلیّ الموجود بوجود تجرّدی احاطی، بل المراد بکلّیتها الکلّی الطبیعیّ المعروض للکلّیة فی بعض المواطن، وهو احد معانی الکلّی. أو ابهام الطبیعة، حیث انّها المهیّة المطلقة واللابشرط المقسمی الغیر المرهونة بالجزئیة والکلّیة والتجسّم والتجرّد، وغیرها، وبمعقولیتّها مجرّد کونها مفهوماً. (سبزواری ۲۸)

المراد بکلیتّها هو إبهامها المفرط وعدم ارتهانها بشیٔ أصلاً، من الجزئیة والکلیة، والتجسم والتجرد، وغیرها.

وبمعقوليتها مجرد كونها مفهوماً ذهنياً. (آملی ١١٤)

لاتدخل تحت مقولة ٢١-٢٠/٦٢

أی لاتكون فرداً ومصداقاً لمقولة. (هيدجی ١١٦)

لأنها من حيث هی طبيعة من الطبائع [لا] تصدق عليها المقولة و[لا] تحمل عليها حملاً أولياً ذاتياً، كما ان الإنسان من حيث إنه إنسان هو عين الإنسان، لا أنه فرد منه. فان الإنسان لايكون فرداً من نفسه، بل هو هو نفسه. وبعبارة أخرى، الإنسان إنسان بالحمل الأوّلی، لا أنه انسان بالحمل الشائع الصناعی. (آملی ١١٤-١١٥)

تصير مظهراً أو مصدراً لها ٢٢/٦٢

المظهريّة بالنسبة الى المعقولات الكلّية، والمصدريّة بالنسبة الى الخيالات مثلاً. وذلك لانّ العلّية تقتضی سوائيّة ازيد ممّا فی العقليات، اذ لها وجود تجرّدی وسيع. ووحدة جمعيّة تحاكی تجرّد النفس النطقيّة القدسيّة. فهی من صقع النفس، كما نقول: ان العقول المفارقة من صقع الربوبيّة. بخلاف الخيالات، لانّ كلاًّ منها مردود متقدّر متشكّل، ولاتجرّد حقيقی فيها. ولذا كثيراً مانقول: التعقّل بالاتحاد، والتخيّل بالخلاقيّة باذن الله تعالی[1].

(سبزواری ٢٨-٢٩)

مظهراً لها بالنسبة الى المقولات الكلية، ومصدراً لها بالنسبة الى التخيلات، بناءً على طريقته - قدس سرّه - من كون ادراك الكليات العقلية بمشاهدة النفس اياها عن بعد واتحادها معها. فتصير النفس مظهراً لها، وادراك الصور المتخيّلة بانشاء النفس اياها فی مرتبة الخيال.

(آملی ١١٥)

لكنه غير مجد ٤/٦٣

حاصل مااعتبره فی صيرورة الشیء فرداً من شیء وصحة جعله عليه حملاً شائعاً أمران.

احداهما ان يكون مفهوم هذا الشیء مأخوذاً فی حقيقته كأخذ مفهوم الجوهر فی حقيقة الانسان وحدّه.

وثانیهما ان یترتب علیه أثره بان یکون باعتبار جوهریته مهیّة حق وجودها ان یکون لا فی موضوع.

فمجرد تحقق الامر الاول... لایوجب اندراج ذاك النوع فی ذاك الجنس... حتی یصح حمله علیه شائعاً. ما لم یترتب علیه آثاره.

وترتب الآثار متوقف علی موجودیته بوجود یخص به ویکون وجوده. اذ بالوجود المخصوص بالشیٔ یترتب علیه آثاره. فكما ان المهیة من حیث هی هی. مع قطع النظر عن الوجودین. لایترتب علیها اثرها. وما لم یترتب علیها آثارها. لایكون فرداً من تلك الطبیعة. لكن الطبیعة المأخوذة فیها هی هی بالحمل الأولی. (آملی ۱۱۵—۱۱۶)

الملاك ۱۳/۶۳

نعم. المهیّة التی هی اللاشیٔ الوجودی. کیف یتصحّح بها حقیقة شیٔ؟ فمجرّد مهیة الانسان مثلا. التی فی العقل. لیس انسانا حقیقیاً. ولاحقیقة الانسان. اذ المهیة تصیر بالوجود حقیقة. والوجود الذی یضاف الی المهیّات. بواسطة فی العروض. هو الوجودات المتشتتة. لاالوجود العلمی. فكما انّ مفهوم الوجود لیس وجوداً حقیقیاً. ولایصیر به شیٔ موجوداً. كذلك مفهوم الجوهر. مثلاً. لیس جوهراً حقیقیاً.

وبالجملة. هذا الحكیم المتأله. قدّس سرّه. مع المحقق الدوانی فی شقاق. فالمحقق یدّعی صحّة السّلب للكیف. وصحّة الاثبات للمقولات الاخر. وهو. قدّس سرّه. یدعی صحّة السلب لحقائق المقولات. وصحة الاثبات للكیف. ومدار هذا الاشكال علی اثبات كلا الامرین بالحقیقة لكلّ صورة صورة من المعقولات. ومتی طرد احدهما انحل. (سبزواری ۲۹)

لاحقائقها ۱۵/۶۳

اذ الحقیقة باعتبار الوجود الخاصّ. (هیدجی ۱۱۶)

والوجود وان لم یكن ۱۵/۶۳—۱۶

كأنه دفع عن سؤال مقدّر. وهو أن الوجود الخارجی. اذ انضمّ الی الكلیات الطبیعیة كیف یصیّرها حقائق محصّلة. مع أنه لیس بجوهر ولاعرض. (هیدجی ۱۱۶)

لانّ الکلام فی الکلّی العقلی ۱۸/۶۳

أی، الکلّی الذّهنی، وهو المفهوم الذی یعقل. (سبزواری ۲۹)

مراده من الکلی العقلی هو الکلی الطبیعی الموجود فی الذهن، لا الکلی العقلی الاصطلاحی اعنی الطبیعی المقید بالکلیة. (آملی ۱۱۷)

هذا الوجود للنفس ۱۹/۶۳

سیّما علی قاعدة اتّحاد المدرِک والمدرَک. (هیدجی ۱۱۶)

فلیس فی ذلک المقام ۲۲/۶۳

ولذا «کان الله ولم یکن معه شیء»، مع انّه تعالیٰ عالم بکلّ شیء. وهذا بوجه بعید کالمرات الّتی یترائی فیه الصّور. فذلک الوجود، انّما هو وجود المرات، لا المرئیّات، اذ وجود المرئیّات هو الوجودات المتشتّتات. (سبزواری ۲۹)

هو المرتبة الواحدیة المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات... واتی بکلمة «ذلک» المشار بها الی البعید اشارةً الی ترفّع ذاک المقام وبعده عن انّ یناله ایدی العقول. (آملی ۱۱۷)

حیوان وانسان ۲۳/۶۳

سلب الحیوان والانسان ونحوهما عن ذاك المقام من جهة عدم وجودها بوجودات المختصة بها، وان کانت موجودات بوجوده تعالی. فیکون نظیر وجودات الصور العلمیة فی صقع النفس بوجود النفس. وهذا معنی ما قاله العرفاء من ان الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. والمراد بالأعیان الثابتة المهیّات الکلیة، وعدم اشتمامها رائحة الوجود بمعنی عدم وجودها بوجودات المختصة، لاسلب الوجود عنها مطلقاً. (آملی ۱۱۷)

لاتثبت ازید من هذا ۲/۶۴

أی، من انّ هذه المهیّات التی تحمل علی انفسها بالحمل الاولی، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز کون الوجود الآخر لها بالعرض، لا بالذات. (سبزواری ۲۹)

وناهيك ٥/٦٤

وناهيك قول الحكيم المعنوى فى المثنوى:

شمس درخارج اگرچه هست فرد / می‌توان هم مثل او تصویر کرد

شمس جان کو خارج آمد از اثیر / نبودش در ذهن و در خارج نظیر

(سبزوارى ٢٩-٣٠)

والجواب انه لايتفاوت الأمر ٧/٦٤

لايتفاوت الأمر عند المصنف [ملاصدرا]، فان نفس الطبيعة فى الوجود الخيالى ايضاً ليس فرداً حتى ان الوجود الخارجى ايضاً كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة، وان كان الفرد نفس الطبيعة ايضاً بالعرض، فانها موجودة بالوجود الخاص بها. والوجود عين التشخص. فهوشخص بالذات، وهو الواسطة لعروض التشخص. والفردية للطبيعة ايضاً. وأما الموجود الخيالى مما يعدّ فرداً من الطبيعة. فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة، لان ذلك الوجود وجود النفس. ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرِك مع المدرَك، فانها وجود واحد بسيط منتزع منها مفاهيم عامة وخاصة بلاانثلام فى وحدتها وبساطتها. فكل وجود خيالى اشراق من النفس وظهور منه كما فى الوجود الإحاطى. (آملى ١١٨)

ليس فرد الانسان ولاالجوهر ٨/٦٤

كيف؟ وقد مرّ معيار الفرديّة الحقيقيّة، من انّه يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها، ولايترتب الآثار المترقّبة من الانسان على الانسان الخيالى. (سبزوارى ٣٠)

وبالجملة صحّة هذه السّلوب ١٠/٦٤

كسلب الجوهريّة، وسلب الانسانيّة، وسلب المقولات الاخر، اجناساً وانواعاً وافراداً، عن وجود تلك الصّور العلميّة، أى بما هى وجود، اشارة الىٰ ماهو المرضىّ عندنا، من انّ العلم وجود واشراق من النفس، كما سنحقق. (سبزوارى ٣٠)

هذه الجملة غيرمرتبطة بالجواب المتقدم عليه، بل هى مربوطة بما يختاره المصنف

فى الجواب من أن العلم ليس من مقولة الكيف ، لأنه من سنخ الوجود ، لاالمهيّة ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهروالعرض. (آملى ١١٨)

كيفاً بالذات ١٢/٦٤

بأن يكون الكيف ذاتياً لها.

ولما بيّن أن المقولات فى الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات، بل بالحمل الأول فقط، ورأى أنه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الإشكال، أراد تصحيحه أولاً بما ذكره صدر المتألهين من أنها كيف بالعرض؛ ثم بماهو الحق عنده من نفى العلم كيفاً مطلقاً. (هيدجى ١١٦)

ومفاهيم المقولات ايضاً ١٣/٦٤

أى ماهياتها فى أنفسها، لا من حيث معقوليتها. (هيدجى ١١٦—١١٧)

امّا نفسها أو جزءها ١٣/٦٤—١٤

اذا كانت المعقولات، هى الاجناس العالية ، أو جزئها ، اذا كانت انواعها. (سبزوارى ٣٠)

بعبارة أخرى ، عينها أو مأخوذ فيها. (هيدجى ١١٧)

كما قال فيمابعد هذا الكلام ١٤/٦٤—١٥

حيث يقول: وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ، ناعتة لها ، من مقولة الكيف بالعرض ، لا ان الكيف ذاتى لها. (آملى ١١٨)

فما هذا الكيف بالذات ١٥/٦٤

حتى تكون المفهومات الذهنية كيفيات بالعرض له.

وحاصل ما قاله فى الجواب ان المقولات فى العقل مفاهيم جوهر وكمّ وكيف الى آخره، وظهورها وانكشافها لدى النفس وجود خاصّ له ماهيّة، هى مفهوم العلم، وهى كيف بالذات، والمقولات كيفيات بالعرض. (هيدجى ١١٧)

من حیث وجودها فی النفس ۱۶/۶٤

مراده من قوله «ومن حیث وجودها فی النفس تحت مقولة الکیف» ان وجودها مبرز کیفیتها ، لا ان وجودها فی النفس کیف. کیف والوجود لا یکون جوهراً ولا عرضاً . (آملی ۱۱۸)

قلنا : وجود تلک المهیات ۱۷/۶٤

یعنی فی النفس. (هیدجی ۱۱۷)

کونها وتحقّقها ۱۷/۶٤

اذ الوجود لیس امراً ینضمّ الی المهیّة ، بل ما به تتذوّت المهیّة ، ومابه یشارالیها اشارة عقلیّة ، أو غیرها . وقد مرّ معنی زیادته علیهـا فی التّصور ، لا فی حاق الذّهن . وکمـا یقول اهل الاعتبار انّ الوجود کون المهیّة وتحقّقها ، یقوله اهل التحقیق ، لکن بمعنی انّ بالوجود کونهـا ، ولیس لهـا کـون وتحقق بدونه ، وهی فانیة فیه تحقّقا. (سبزواری ۳۰)

ذلک الوجرد ۱۸/۶٤

أی الکون أو التحقق فی الذهن. (هیدجی ۱۱۷)

بل لعله وجود خاص ۱۸/۶٤

ان للصورالعلمیة وجود فی الذهن تکون هی بذاك الوجود مقولة المعلوم بالعرض ، جوهراً أو کما أو کیفاً أو غیرها؛ ولها وجود آخرینضم الیها تکون هو بذلک الوجودالآخر کیفاً بالعرض.

ولهذا الوجودالآخر المنضم الیهامهیةاخری هی مهیةالعلم ، وهی الکیف بالذات . فصارت الصورالعلمیة کیفاً بالعرض . وانتهی الکیف بالعرض الی الکیف بالذات . (آملی ۱۲۰)

لوجود تلک الصوّر ۲۰/۶٤

أی ، لکونها وتحقّقها المذکور . (سبزواری ۳۰)

و وجود آخر ٢٠/٦٤

أی وجود آخر زائد علی کونها وتحققها فی النفس، یکون منضماً الی ماهیات الصور المعلومة، فیکون کمالاً ثانیاً لوجود تلک الصور، أی لکونها وتحققها الذی هو الکمال الأول. (آملی ١٢٠)

بعد اللتیا والتی ٢٣/٦٤

یقال «وقع فلان فی اللتیا والتی»، وهما إسمان من أسماء الدواهی. . . وأصله أن رجلاً تزوج قصیرة، فقاسی منها شدةً، فطلّقها، وتزوج طویلةً، فقاسی منها أضعاف ذلک. فطلّقها. فقال: بعد اللتیا والتی، لا اتزوج ابداً. فکنی بها عن الشدائد المتعاقبة — من مجمع البحرین. (آملی ١٢٠–١٢١)

لان وجود تلک الصور ١/٦٥

حاصله انه لیس للصور العلمیة فی النفس وجودان، احدهما بالذات، وهو کونها وتحققها، والآخر بالعرض، وهو ظهورها علی النفس، حتی یکون لهذا الوجود العرضی مهیة یکون هذا الوجود لهذه المهیة بالذات، وکانت تلک المهیة هی العلم، وهی من مقولة الکیف بالذات. وتکون الصور العلمیة کیفاً بالعرض.

وذلک لمخالفته للوجدان، اذ لیس فی انفسنا غیر ظهور الصور العلمیة شیئاً آخر. (آملی ١٢١)

ضمیمة تزید علی وجودها ٢/٦٥

أی، وجودها فی نفسه وجودها للنفس، و وجودها للنفس لیس یزید علی وجود النفس، اذ لا وجود لها الّا الوجود التطفّلی للنفس، کما مرّ. فکما لم یکن فیها جوهر حقیقی مثلاً، الّا الجوهر بالحمل الاولی، کذلک لا کیف حقیقی، اذ لا وجود الّا وجود النفس، والکیف من المحمولات بالضمیمة. (سبزواری ٣٠)

وظهورها لدی النفس ٤/٦٥

جواب عمّا مرّ فی توجیه الکیفیّة، من انّ ذلک الوجود الخاص، ظهورها علی

النفس بانّ المراد بالظهور، اما الظهور لدى النفس. وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها، واما الظهور للنفس. وهذا، امّا نسبته مقوليّة، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً. وامّا اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود واشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ انّ النور هو الوجود، والوجود، سيّما الوجود الصّوری التجردی، بمراتبه، هو النور. (سبزواری ٣٠)

حاصله أنه لابد فی كون العلم كيفاً والصور المعلومة كيفيات من اثبات أمر زائد على وجود النفس. وليس هنا أمر آخر. (هيدجی ١١٧)

ظهورها [أی ظهور الصور العلمية] على النفس ليس إلا كونها وتحققها، لا أمر ينضم الى وجودها فی الذهن. لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقوّمها بها. وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم الى النفس. وإلّا، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية فی نفسها، أی تصير مستقلة بالوجود، لا ظهورها لدى النفس. (آملی ١٢١)

لكان ظهور نفسه ٦٥/٥

لاظهوره لغيره، بل الظهور للنفس بناء على أن الوجود للماهيات الذهنية تبعاً وتطفلاً (هيدجی ١١٧–١١٨)

وليس هنا أمر آخر ٦٥/٥–٦

ينضم الى وجود تلك الصور الّذی للنفس حقيقة حتى يحمل عليها الكيف. (هيدجی ١١٨)

من المحمولات بالضميمة ٦٥/٦

وليس كالعرض المطلق. فلابدّ من اتّصاف موضوعه، وهو النفس، وانضمامه بحيثية أخرى، هی صفة قائمة به حتى ينتزع منه ماهية الكيف. (هيدجی ١١٨)

الظهور والوجود للنفس ٦٥/٦

ان المراد «بظهور الصور لدى النفس» هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس

وتحققها، لابانضمام ذاك الظهور الى وجودها .

وأما المراد بـ«ظهورها للنفس» هو نسبتها الى النفس . وتلك النسبة إما مقولية، أى نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية . ومهية هذه النسبة هى العلم . وإما نسبة اشراقية، أى فائضة من النفس، بافاضتها تتحقق الصور العلمية، لا بمعنى انها شئ والصور العلمية المتحققة بها شئ آخر، بل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية، والفرق بينهما هو الفرق بين الايجاد والوجود . فنفس تلك الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ايجاد وانشاء، ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجود لها . وفى الحقيقة، ليس الا النفس وهذا الاشراق. لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلك الاضافة ماهيات الصور العلمية.

فعلى الاول، اعنى كون النسبة المقولية هى العلم، يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة. لا الكيف. وعلى الثانى، اعنى كون النسبة الاشراقية هى العلم، يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود. وهذا هو الموافق للتحقيق . (آملى ۱۲۱–۱۲۲)

والوجود ليس بماهية ۸/۶۵

فالعلم ليس بكيف. (هيدجى ۱۱۸)

فكما ان فيض الله... الفيض الاقدس ۶۵/۱۰–۱۱

الفيض المقدس، هو التجلّى الافعالى الذى هو ظهور الذات المتعالية فى المظاهر التى هى المهيّات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصّة فى كلّ بحسبه . والفيض الاقدس هو التجلّى الاسمائى والصّفاتى الّذى هو ظهور الذّات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة، لزوما غير متاخّر فى الوجود . فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد . والمراد بالتعيّنات فى المرتبة الواحديّة، هى الصّور العلميّة التفصيليّة. (سبزوارى ۳۱)

ان حقيقة الوجود الغير المنزل الى المراتب الامكانية لها ظهورات.

(۱) فاول ظهورها هو تجلى ذاتها لذاتها وظهورها على ذاتها، مع قطع النظر عن التعيّنات الصفاتية والأسمائية . ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية، والهويّة الصرفة،

ومقام غيب الغيوب، والكنز المخفى، والغيب المصون، ومنقطع الاشارات، ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(٢) ثم لها ظهورعلى تعيّنات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعيان الثابتة. وهى المهيات الكلية اللازمة لهذا التجلى الأسمائى الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكاك لوازم المهية عن المهية... وان شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغير المتأخرة عن وجود ملزومها، ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم. ولذا لاتكون موجودة، أى بوجوداتها الخاصة، وان كانت موجودة بوجود الحق تطفلاً. وعن ذلك يعبرون بانها موجودة بوجوده تعالى، لاباِيجاده. وهذا معنى ما قالوا: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. وهذا، اعنى ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظهور الأول على الاعيان. وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية، وعالم الاسماء، و برزخ البرازخ، ومقام الجمع، والتجلى الاسمائى، والفيض الأقدس، والصبح الازل، ومقام العماء، والنشأة العلمية.

(٣) ثم لها ظهور ثالث، وهو ظهورها الثانى على الاعيان الامكانية، وتجلى ثان عليها، وهو تجلى واحد وظهور فارد فى كل بحسبه... وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس، والنفس الرحمانى، والحق المخلوق به، والمشية، والرحمة الواسعة، والحقيقة المحمدية، والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم، وهو عالم الجبروت، الى آخرها الذى هو الناسوت. (آملى ١٢٢–١٢٣)

فكذلك اشراق النفس ١٢/٦٥–١٣

التى هى الآية الكبرىٰ المنبسط على كل المهيّات العالميّة، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانيّة عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى. فلهذه الآية الكبرى، وجود منبسط، وليس بجوهر ولا عرض، لوجهين: احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذّات جوهراً وعرضاً. وثانيهما انّ ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. و وجود النفس لامهيّة له. كما قال بعض المحقّقين. ويأتى فى موضعه انّها بحت وجود ظلّ حقّ، وان التفاوت بين الوجودات المجرّدة عن المهيّة، بالشدّة والضّعف. (سبزوارى ٣١)

المعقولة بالذات ٢١/٦٥

احتراز عن المعقول بالعرض . فلايقول احد انّ العاقل متّحد معه . وبعد ما اريد المعقول بالذات ، لايراد ان مفهومه عين العاقل ،كما نصرّح به فی آخر هذا المبحث ،اذ المفهوم لايصير عين حقيقة الوجود ، بل يراد ان وجود المعقول بالذات ، وجود النفس ، اذ قد مرّ انّ وجودها تبعاًوتطفّلا . وبعد مايراد الاتحاد بحسب الوجود ، يراد اتحاده بوجودها الظهوری ، ونورها الفعلی ،لابوجود اعلی المراتب ، كاللطيفة السّرية والخفويّة ، الّاان يراد الموضع الاول من الموضعين المذكورين فيما بعد. (سبزواری ٣١)

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات الّتی هی عين مهيّة المعقول بالعرض ، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوّه بانه اذا تعقلنا شجراً تصير مهياتنا عين مهية الشجر ، واذا تعقلنا حجراً تصير مهياتنا عين مهية الحجر. . . ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التی هی مهية المعقول بالعرض. ولااتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتی يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجی الذی هوالمعقول بالعرض.

بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذی وجوده فی نفسه عين وجوده لعاقله.

وهذا الاتحاد ايضاً ليس علی نحوالاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب، بل يكون علی احد نحوين: (١) إما بنحوالكثرة فی الوحدة بمعنی وجود الصورالعلمية علی نحواللفّ والرتق بوجودالنفس فی المرتبة الشامخة من النفس والمقام العالی منها. (٢) أو بنحوالوحدة فی الكثرة بمعنی وجودها علی نحوالنشر والفتق بنوروجود النفس وشعاعه واشراقه الذی هوظل وجودها وكالمعنی الحرفی بالنسبة اليها. (آملی ١٢٤-١٢٥)

من باب اتّحاد المادّة والصّورة ٢٢/٦٥-٢٣

والذی دعاهم الی القول باتحاد المادّة والصّورة، انّ الفعليّات بينها التأبّی والتنازع،

فلاتتحد بعضها ببعض. والهیولی لما کانت قوة محضة وابهاماً صرفاً، لاتابی ولاتعصی من جانبها. فتتحد بکل فعلیة فعلیة. فالصورة النوعیة المائیة مثلاً، تابی عن الهوائیة، لکن هیولیها قابلة للهوائیة. واذا کانت هیولی الجسمانیات هکذا، فما حدسک بهیولی العقلیات فی شدة لطافتها وتجردها؟ وهی العقل الهیولانی الذی هوهیولی المعقولات النفسانیة. فالنفس للطافتها، بای شئ تتوجه، تتصور بصورته وتتحد بها. (سبزواری ۳۱—۳۲)

فان النفس فی مقام العقل الهیولانی ۲۳/۶۵

النفس فی المرتبة الاولی عقل هیولانی، أی قابلة لکل صورة علمیة ترد علیها، والصور العلمیة منزلتها بالنسبة الیها منزلة الصورة بالنسبة الی المادة. واذاکانت الهیولی متحدة مع الصورة، مع کونها جسمانیة؛ فاتحاد النفس فی مرتبة العقل الهیولانی للطافتها وتجردها مع الصورة العلمیة أولی. (آملی ۱۲۷)

مسلک التضایف ۱/۶۶

حاصله أن العاقلیة والمعقولیة متضایفان کالأبوة والبنوة...

قال [صدرالمتألهین] فی الأسفار، بعد اثبات أن الصورة المعقولة وجودها فی نفسها ووجودها للعاقل شئ واحد... انه «لو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غیر وجود العاقل حتی یکونا ذاتین موجودتین متغایرتین، لکل منهما هویة مغایرة للاخری، ویکون الارتباط بینهما بمجرد الحالیة والمحلیة، کالسواد والجسم الذی هومحل السواد، لکان یلزم حینئذ ان یمکن اعتبار وجود کل منهما، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لان أقل مراتب الاثنینیة بین شیئین اثنین أن یکون لکل منهما وجود فی نفسه وان قطع النظر عن قرینه. لکن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال، اذ المعقول بالفعل لیس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لا بشئ آخر. وکون الشئ معقولاً لایتصور إلا أن یکون الشئ عاقلاً له. فلوکان أمراً مغایراً له، لکان هو فی حد نفسه، مع قطع النظر عن ذلک العاقل، غیرمعقول، فلم یکن وجوده هذا الوجود العقلی، وهووجود الصورة العقلیة. فان الصورة المعقولة من الشئ المجردة عن المادة، سواء کان تجردها بتجرید مجرد ایاها عن

المادة أو بحسب الفطرة ، فهی معقولة بالفعل أبداً ، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا.

وقد مرّ فی مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان فی الوجود وفی درجة الوجود: ان كان أحدهما بالفعل، كان الآخر بالفعل ، وإن كان بالقوة، كان الآخر بالقوة ، وإن كان أحدهما ثابتاً فی مرتبة ، كان الآخر ثابتاً فيها. » (آملی ۱۲۷-۱۲۸)

لما ذكرنا فی تعاليق الاسفار ۲/۶۶

اورد عليه[أی على مسلكٔ التضايف] فی حاشيته على الأسفار بان التكافؤ الذی هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعية ولا يكون بينهما التقدم والتأخر. وأما اتحادهما ، فلايثبت بدليل التضايف؛ بل يحتاج الى دليل آخر. (آملی ۱۲۸)

وممّا يويّد ذلك ۳/۶۶

هذا ممّا خطر ببالی. وهو قویّ بشرط الحدس الصائب . وممّا خطر ببالی ايضاً، دلالة التبدلات والتجددات الاخروية التی وردت فی الكتاب والسّنة عليه ، مثل قوله تعالی «كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا» ، ومثل حركات اهل الجنّة واكلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغير ذلك ، ممّا لايحصى. ولولا الاتحاد، ورد الاشكال بانّ القوة والاستعداد هناك مفقودان ، اذ الهيولى من خاصية هذه النشأة ، فلاترتقی الى هُناك . والدنيا مزرعة، والآخرة دارالحصاد. فاذن ، كلّ ماهی لوازم اعمالهم وملكاتهم ، فی طرفی اللطف والقهر، لابدّ ان يشاهدوها دفعة ، مع انـّه لايساعده العقل والنقل . ولايمكن لكثير من المتفلسفة الواقعين فی ورطة نفی العلم بالجزئيات عن الحق ، تعالى عن ذلك علّوا كبيراً ، تصويره. فكيف يقع لاصحاب اليمين ، فضلاً عن اصحاب الشمال ؟ ولو تيسّر هذا لهولاء، لكان لهم اعلى المقامات، مع انـّه لم يكن لهم من العلوم والاحوال مايوجبه . وان اثبت هذا الصاحب العقل البسيط والمستفاد ، كان موجّها ، لكن الكلام فی اهل الصورة . فنقول فی حلّه: تلك الدار دارالصور الصرفة ، ولامادّة ولاقوة هناك . وحركاتها وتبدلاتها كلها صور بحتة. وعدم اجتماعها ، مكانا و زمانا ، ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة. وزمانها الصّوری، وهوالدهر الاسفل، والذاتی لايعلّل. والغيبة فی الابعاد القارّة، وعدم القرار فی الزمان، انما هما بالذات،

ولو فی هذه النشاة. ولیسا بسبب الهیولیٰ. حتی لو فرض عدم الهیولی لکان الامتدادات القارّة وغیرها بحالها فی عدم اجتماع اجزائها. والمدرک، ولو کان من اصحاب الیمین، لم یخرج عقله النظری الذی یدور علیه التجرد الحقیقی والسعة، من القوة الی الفعل. فصار ضیق الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره علی الاتحاد بالصور الممتدة والجزئیات الداثرة. فنفسه بالفطرة الثانویة، لو لم یتحد بالمدرکات الصوریّة والمتقدرات الخیالیّة، لم تتضیق، ولم تقع فی التفرقة والغیبة، التی هی عن لوازم المقادیر والاجسام.

این بخاك اندر شد و کل خاك شد وان نمك اندر شد و کل پاك شد

فثبت دلالة هذا علی اتحاد المدرك بالمدرك. وانحل الاشکال، وان کان عسر الانحلال. (سبزواری ۳۲–۳۳)

حاصله ان الخارج، کما لم یکن ظرفاً للخارجی، مثل المکان الذی ظرف للمتمکن بل الخارجی مرتبة من وجود الخارج وبه یشکّل الخارج ویتحقق، ولیس نسبته الی الخارج کنسبة الکوز الی الماء، حیث یکون الکوز شیئاً وهو الظرف، والماء شیئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا: زید فی الخارج، لایکون الدار التی زید فیها خارجاً لزید، اذ الدار ایضاً فی الخارج. بل زید، ودار زید، والبلد الذی فیه دار زید، والارض التی فیها بلد دار زید، والسماء الذی یظل علی تلك الارض، کلها فی الخارج، بمعنی ان کل واحد منها شیء من الخارج. فالخارج والخارجی شیء واحد؛ کذلك الذهن لیس شیئاً والذهنی شیء آخر، حتی یکون الذهن ظرفاً والذهنی مظروفاً، ویکون حصوله فیه کحصول المظروف فی الظرف. بل الذهن والذهنی شیء واحد. (آملی ۱۲۹)

وجودات المدرکات ۶۶/۹–۱۰

المراد بالمدرکات... هی الصور العلمیة والقوی التی محلّ لها کالمتخیلة والواهمة ونحوهما. أما کون الصور مدرکات، فواضح.. وأما کون القوی مدرکات، فلکونها معلومة للنفس بالعلم الحضوری. أی نفس وجوداتها علوم للنفس. ولیس علم النفس بتوسیط صورها لکی تکون صورها المعلومة بالذات وهی المعلومة بتوسیط صورها بالعرض.

بل هی المعلومة بالذات، فهی علم ومعلوم معاً. (آملی ١٣٠)

منطوية فی وجود ذلك المدرك بنحو اعلی[1] ١٠/٦٦

المراد بالمدركات، القوی، وما فيها من الصوّر، لانّ القوی[1] ايضاً من مدركات النفس بالعلم الحضوری. والمراد بالانطواء فيه بنحو اعلی، كينونتها فيه بنحو اللّف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيليّة، المعقولات المفصّلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها قلباً، وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التی تسمّی النفس فی مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلی، انّما هی فی كتاب النفس، حتی ان النفس تسمّی[1] عقلا، من باب تسمية المحل باسم الحالّ، اذ العقل اسم للكلّی العقلی، كما هو علی مذهب القائلين بالتغاير.

ولكٔ ان تجعل العقول التفصيليّة العقول بالفعل البسيطة، والعقل البسيط العقل الفعال، أو تريد بها العقول المفارقة، وبه العقل الكلّی.

ثمّ ان القول بالاتحاد قول المشائين، كما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات: والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهوقول المولوی فی المثنوی:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای   مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(سبزواری ٣٣-٣٤)

المراد بالمدرِك هوالنفس؛ وبانطواء وجوداتها فی وجود المدرك بنحو اعلی، كون وجود النفس فی المرتبة العليا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة، لجامعية المداد الّذی علی رأس القلم للحروف التی ينشرح منه علی القرطاس... وللحروف المسوّدة علی ظهر القرطاس مثلاً وجودان: وجود تفصيلی لكل واحدة منها، به تمتاز كل عن الأخری... و وجود اجمالی، وهو وجود المداد الذی علی رأس القلم، اذ ذاك المداد هوالذی يظهر بتلك الصور من الحروف. لكن وجود الحروف بالاصالة هی الوجودات التفصيلية، اذ بها يترتب علی الحروف آثارها؛ وقد عرفت ان وجود كل شیٔ هومابه يترتب عليه آثاره. وأما وجود المداد علی رأس القلم، فهو وجودها تطفلاً. (آملی ١٣١)

انطواء العقول التفصيلية فى العقل البسيط ٦٦/١٠–١١

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات.

(١) ان يكون المراد بالعقول التفصيليّة المعقولات المفصلة التى تسمّى النفس فى مرتبتها قلباً؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة التى تسمّى النفس فى مرتبتها روحاً.

(٢) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل؛ وبالعقل البسيط العقل الفعّال.

(٣) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ماعدا العقل الاول؛ وبالعقل البسيط العقل الاول. (آملى ١٣١)

نوره الفعلى انبسط ٦٦/١١

أى العلم بها. وهو مرتبة القلب بالاصطلاح المذكور. (هيدجى ١١٩)

هو اشراقه واضافته الاشراقية على الصور العلمية التى هى ايجاد لتلك الصور ووجود لها الذى به يتحقق تلك الصور. بل التحقق ليس الا له. وأما مهيات الصور العلمية، فيسند اليها التحقق بالعرض.

اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص فى مراتب النفس . . . فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع، يعبرون عنها باللطائف السبعة. . . وهى (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ (٦) والخفى (٧) والأخفى. فهى «طبع» باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون؛ و«نفس» باعتبار مبدئيتها للادراكات الجزئية؛ و«قلب» باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية؛ و«روح» باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها؛ و «سرّ» باعتبار فنائها فى العقل الفعّال؛ و «خفى» باعتبار فنائها فى مقام الواحدية؛ و «اخفى» باعتبار فنائها فى مرتبة الأحدية. هذا بحسب اصطلاح العرفاء.

والحكماء قالوا ايضاً بان للنفس سبع مراتب: (١) العقل الهيولانى (٢) والعقل بالملكة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعقل المستفاد (٥) والمحو الذى هو مقام التوحيد الأفعالى (٦) والطمس

وهو مقام التوحيد الصفاتى (٧) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتى. (آملى ١٣١–١٣٢)

فى الثانى ١٥/٦٦

أى فى مقام الوحدة فى الكثرة.

يعنى ان المتحد مع المدرَك فى مقام الوحدة فى الكثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط على هياكل المهيّات والصور العلمية، لا النفس فى مقامها الشامخ، حتى يلزم التجافى من مقامها ومرتبتها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقى، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة الى مقامها العالى، ولم يكن له قوام فى مقابل النفس، ولا له ظهور إلا بوجود النفس، بل هو ظهور النفس وظهور الشئ من حيث هو ظهور لاحكم له، بل هو كالمعنى الحرفى بالنسبة الى الظاهر، كالعكس بالنسبة الى العاكس، يقال اتحد المدرِك مع المدرَك. وفى الحقيقة، المتحد هو نور المدرِك، لا المدرِك نفسه. (آملى ١٣٢)

ولكن ذلك النور ١٥/٦٦

استدراك لما يتوهم أنه، إن كان النور الفعلى عين المدرِك، فلم سمّيته فعله؟ وإن كان غيره، لم يكن المدرَك المتحد معه متحداً مع المدرِك.

بيانه أن النور الفعلى للمدرِك، أى إشراقه المنبسط على المدركات، وجهه، لاهو ولا غيره، اذ هو كالمعنى الحرفى، لااستقلال له حتى يثبت له حكم، فيقال إنه هو أو ليس هو، بل هو تبع محض وتعلق صرف لوجود النفس. (هيدجى ١٢٠)

الاتصاف بالمعقول وعروضه ٢/٦٧

يعنى الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه. ولذا أتى بالمثال، وهو اتصاف الانسان بالكلية فى مثل الانسان كلى، حيث ان الكليّة مصداق المعقول كما لايخفى. (آملى ١٣٣)

والمراد بالثانى ما ليس فى الدرجة الاولىٰ ٤/٦٧

فان النوعيّة مثلاً معقول ثان، مع انّها معقول رابع. فانّ الانسان مثلاً، اذاحذف مشخصاته بنظر العقل، فهو المعقول الاول، وعرضه الكلّية، وهى المعقول الثانى. ثمّ اذا

قاسه العقل الى افراده، وراه غيرخارج عنها ، طرأه الذاتية ، وهى المعقول الثالث . ثم اذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة ، اخذته النوعيّة ، وهى المعقول الرابع . نظير قولهم ، «الهيولى الثانية » ،مع انها قد تكون رابعة وخامسة أو غيرها ، كالاخلاط للاعضاء ، وهى مسبوقة بالهيولىٰ المنوّعة بصورالعناصر، المسبوقة بالهيولى المجسمة ، المسبوقة بالهيولى الاولى. (سبزوارى ۳٤)

سواء كان اتصافه فى العين ١٠/٦٧

معياركون الاتصاف فى العين ،ان يكون الوجود الرابط للصفة فى الخارج ، وكون عروضها فى العقل ، ان يكون وجودها الرابطى ، أى وجودها المحمولى الناعتى ، فى العقل، لا فى الخارج. ولاغرو فى ذالك ، لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، لا الثابت . وكون الوجود الرابط ،أى ثبوت شئ لشئ فى الخارج ، لايستدعى زيادة مؤنة، كما ان الاعدام ثابتة للاشياء فى الخارج بهذا المعنى ،وكذا الاعتباريات.فالعمىٰ ثابت لزيد فى الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها ،ولا ثبوت نفسى لها فى الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه فى الخارج ،ان الخارج ظرف لنفسها،لالوجودها ،كما انّ النسبة الخارجيّة، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة ،لالوجودها.فكون العدم لزيد فى الخارج ،أو سلب بصره فى الخارج ،معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب ،لا لوجودهما ،حتى يلزم التهافت.(سبزوارى ۳٤)

والاول المعقود به ١/٦٨

هذان رسمان آخران لها. (سبزوارى ۳٤)

لايعقل الا عارضاً لمعقول آخر ٢/٦٨

ان المعقول الثانى ، باصطلاح المنطقى ،هوما كان عارضاً للشئ بما هو فى العقل ، بمعنى ان المعروض بقيد كونه فى العقل معروض. ولامحالة يكون اتصافه به ايضاً فى العقل ،اذ هو فى الخارج لايكون هو بقيد كونه فى العقل. . . فالعارض عليه لايعقل ،اذا عقل عارضاً ،الا عارضاً لمعقول آخر.

وانما قيّدنا عدم معقولية العارض عليه الا عارضاً لمعقول آخر بما اذا عقل عارضاً لئلا يردّ بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنيّة منفكـّاً عن تعقل معروضاتها، مثل ما اذا تعقلنا الكلية بلاتعقل معروض معها من الانسان ونحوه... لما كان المعقول الثانى بالاصطلاح المنطقى هو ماكان عارضاً لمعروض من حيث هو فى العقل، كان وجه تسميته بالمعقول الثانى ظاهراً، حيث انه لايعقل عارضاً الا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضة. (آملى ١٣٣—١٣٤)

أما على الثانى ٣/٦٨

المعقول الثانى بالاصطلاح الفلسفى، فى تسميته بالمعقول الثانى خفاء، حيث انه لايكون عارضاً لمعروضه من حيث هو فى العقل، بل هو عارض له من حيث هو هو، وان كان العروض حين هو فى العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه فى العقل. ففى تعقله عارضاً لايحتاج الى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول. (آملى ١٣٤)

ولم يعقل معروض اولاً ٣/٦٨

فإن عروضه، لما كان فى العقل، وثبوت الشئ للشئ يتوقف على ثبوت المثبت له، فمعروضه يجب أن يـُعقل ليعقل عروض العارض له. فكان فى الدرجة الثانية من التعقل، سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض فى العقل، كما فى العوارض الذهنية أم لا، كما فى سائر الأمور الإعتبارية. (هيدجى ١٢٠)

شيئية ٤/٦٨

استدل فى الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو كانت متأصلة فى الخارج، لحاذاها أمر فى الخارج. وليس كذلك. لان الاشياء الخارجية أشياء مخصوصة، مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس فى الخارج شئ موجود، ولم تكن له خصوصية اخرى حتى يقع بازاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشئ المخصوص كالانسان ونحوه، اذا حصل فى الذهن بأن يجرّده العقل من جميع الخصوصيات فتبقى الشيئية المطلقة. (آملى ١٣٦)

كما خلط بعضهم ٥/٦٨

هو الفاضل القوشجى. (هيدجى ١٢٠)

اراد المعنى الثانى ٧/٦٨

أى ، المعقول الثانى الفلسفى ، وهو مساوق للأمر الاعتبارى النفس الامرى عندهم. و وجه التوهم ظنّه ان الاتصاف دائما كالعروض ، لابد ان يكون فى العقل ، والحال انّ الاتصاف فى هذه المذكورات ونحوها ، فى العين. وهذا من بعض الظن ، لابتنائه على حصر المعقول الثانى فى المنطقى. (سبزوارى ٣٤–٣٥)

والا لزم التسلسل ٩/٦٨

وجه التسلسل انه لو كان للشيئية العامة فرد يحاذيها بالذات ، مثل زيد الذى فرد الانسان ، لكان مشتركاً مع بقية الاشياء ، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فى كونه شيئاً . لانّه كما يكون الانسان شيئاً ، هذا الّذى فرد ذاتى للشيئية أيضاً شئ . فهو يشارك الانسان فى كونه شيئاً . لكن الانسان شئ هو الانسان ، وهذا شئ هو الشئ . فيجب ان يكون فيه مابه يمتاز عن الانسان بعد كونهما مشتركين فى كونهما شيئاً ، كما ان فى الانسان شئ يمتاز به عن هذا الفرد من الشئ ، وهو الانسانية . و اذا كان فى هذا الفرد من الشئ ما به يمتاز عن الانسان المشترك معه فى الشيئية ، فننقل الكلام فيما به يمتاز عما يشاركه فى الشيئية ، فنقول : الذى به يمتاز هذا الفرد من الشئ عمّا يشاركه فى الشيئية ايضاً شئ ، لان الشيئية من الأمور العامة ، فيكون مشاركاً مع غيره مما يصدق عليه الشيئية . فيحتاج الى ما به يمتاز عن غيره من المشاركات . ثم ننقل النظر الى ما به يمتاز ، والمفروض انه ايضاً شئ ، فيتسلسل . (آملى ١٣٥)

وان لاتكون من الامور العامّة ٩/٦٨

الشاملة لكل شئ ، لانّه اذا لم يكن عروضها فى الذهن خاصة ، بل كان فى الخارج ، كان المعروض مقدما بالوجود على الشيئية ، و كان الضميمة نفسها شيئاً . والانسان والفرس

مثلاً، المتقدمان علیها، لم یکونا شیئاً، بل انساناً وفرساً فقط. فلم تشتمل الخصوصیات، بخلاف ما اذا کانت الشیئیة انتزاعیة، فانّها کانت حینئذٍ حاکیة عن مقام ذات کلّ شئ خاص. ولیس المراد من نفی العموم انّها، بعدما کانت ضمیمة متأصّلة، کانت خاصّة، اذا الشئ ما لم یتشخص لم یوجد. فلم تکن من الامور العامّه. وذلک لانّه مامن عام یوجد بما هو عام، لما ذکر، ولانّ وجود الطبیعی مطلقا، بوجود اشخاصه، وهذا لاینفی عمومه لکثرة افراده. (سبزواری ٣٥)

ذلک لانّه اذا کانت الشیئیة عارضة علی الانسان مثلاً فی الخارج، کعروض البیاض له، فلامحالة یجب ان یکون قبل عروضها علیه موجوداً، کما انه قبل عروض البیاض علیه موجود. لان ثبوث شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فی ظرف الثبوت. فحینئذ ننظر الی الانسان الموجود قبل عروض الشیئیة علیه، ونسأل انّه هل هو شئ ام لیس بشئ. فان کان شیئاً، فهل هو شئ بتلک الشیئیة التی تعرض بعد، أو بشیئیة أخری عرضته قبل عروض تلک الشیئیة. والکل محال.

أما اذا لم یکن قبل عروض تلک الشیئیة علیه شیئاً، ف[ذلک محال] لمنافاته لکون الشیئیة من الأمور العامّة، مع ان ما یکون موجوداً فهو شئ، وما لیس بشئ فهو لیس بموجود بالوجدان.

وأما اذا کان شیئاً بتلک الشیئیة، فللزوم تقدّم الشئ علی نفسه.

وأما اذا کان شیئاً بشیئیة أخری، فننقل الکلام فی تلک الشیئیة الثانیة، والمفروض انها ایضاً عرض خارجی تحتاج الی ثبوت معروضها فی الخارج. فتحتاج الی شیئیة ثالثة، وهکذا، فیتسلسل. (آملی ١٣٦)

لان لازم الماهیة ١١/٦٨

لأنه یلزمها بما هی هی، مع قطع النظر عن الوجودین. والماهیة بهذا الإعتبار إعتباریة. فما یلزمها لذلک أولی بالإعتباریة. فالإمکان الذی هو لازم الماهیة من حیث هی، أولی بالإعتباریة. (هیدجی ١٢٠-١٢١)

لزم امّا التسلسل و امّا الخلف ۱۲/۶۸

لانّه، اذا كان عروضه فی الخارج – و واجب تقدم المهيّة بالوجود على عارضها الخارجی – فان كانت ممكنة، قبل الامكان اللاحق، لزم الاول. وان كانت واجبة أو ممتنعة، لزم الثانی. وان لم تكن شيئاً منها، لزم الثالث. وهذا هوالخلو فی الواقع، لا فی المرتبة. (سبزواری ۳۵).

ذلك لان معروض الامكان فی الخارج (۱) إما ممكن، (۲) واما واجب أو ممتنع، (۳) واما لايكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً.

فعلى الاول، فإما ان يكون ممكناً بذلك الامكان الذی يعرضه أو بامكان آخر قبله. فان كان ممكناً بذلك الامكان، فيلزم تقدم الشیء على نفسه. وان كان بامكان آخر، فيلزم التسلسل.

وعلى الثانی، فيلزم الخلف، أعنی صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً.

وعلى الثالث، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث، اعنی الوجوب والامكان والامتناع. وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف. (آملی ۱۳۷)

الوجود مطلق ومقيد ۱/۶۹

حاصله أن الوجود إما أن يكون المراد منه تحقق الشیء، أو يكون المراد تحقق الشیء للشیء. والأول هوالوجود المطلق، كقولنا: «الانسان موجود». والثانی هوالوجود المقيد، كقولنا: «الانسان كاتب» أو «موجود كاتباً» أو «موجود له الكتابة».

وكذا العدم، إما أن يكون المراد رفع الشیء، أو يكون المراد رفع الشیء عن الشیء. فالأول هوالعدم المطلق، والثانی هوالعدم المقيد. (هيدجی ۱۲۱)

كالانسان موجود ۳/۶۹

فی مثله، اذا قصد اثباته لشیء، يجعل ذاك الشیء موضوعاً والمشتق من لفظ الوجود من غير تقييده بشیء محمولاً حتى من تقييده بكونه وجود الانسان. فان المحمول ليس مقيداً

بشئ ولو بالموضوع . وانما يظهر تقييده بعد الحمل ، لا انه يقيّد ثم يحمل عليه مقيداً . (آملی ١٣٧)

كالانسان كاتب ٤/٦٩

فی مثله ، اذ قصد اثبات وجود ذلک الشیء لغير ذلک الشیء ، يجعل ذلک الغير موضوعاً، وذلک الشیء أو وجود ذلک الشیء محمولاً ، على سبيل الحمل الاشتقاقی . فيقال : « الانسان كاتب » ،أو «موجود كاتباً» ، او « موجود له الكتابة» . (آملی ١٣٨)

بل جارية فی حقيقته ٥/٦٩ ـ ٦

أی فی الوجود الحقيقی .

إعلم أن « الوجود » قد يطلق ، ويراد به المعنى المصدری النسبی ، وهو من المعقولات الثانية التی لايكون وجوده إلا فی العقل .

وقد يطلق ويراد به المعنى الحقيقی الذی هو مبدء الأحكام ومنشأ الآثار ، وبه يحصل طرد العدم ويأبى بذاته عن البطلان .

ويعبّر عن الأول بالوجود النسبی ، وعن الثانی بالوجود الحقيقی ، وهو ليس من سنخ المفاهيم والماهيات. (هيدجی ١٢١)

لان الجوهر مهيّة ٢/٧٠

واما الجوهر ، بمعنى الموجود القائم بالذات ، فالوجود الحقيقی قائم بذاته ، لابالمهية. وكذا الجوهر ، بمعنى الموجود لا فی الموضوع . فان الوجود الحقيقی موجود بذاته ، وسلب الموضوع وصف سلبی له ، كسائر السلوب. (سبزواری ٣٥)

لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان . الاول : الموجود القائم بالذات ؛ والوجود بهذا المعنى جوهر ، اذ هو موجود قائم بذاته بناءً على أصالته .

الثانی : الموجود لا فی الموضوع . والوجود بهذا المعنى جوهر ايضاً ، اذ هو موجود لا فی الموضوع بناءً على أصالته ايضاً .

الثالث : مهية ، اذا وجدت فی الخارج ، كانت لا فی موضوع . والوجود بهذا المعنى

ليس بجوهر، لانه ليس بمهية ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهروالعرض . (آملى ١٢٨)

نعم مفهومه عرض ٤/٧٠

الوجود قد يطلق ويراد منه مفهومه. وهو المعنى المصدرى النسبى ومن المعقولات الثانية التى لايكون وجوده الا فى العقل.

وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه. وهوالذى يكون بنفسه مبدء الأحكام ومنشأالآثار ويأبى بذاته عن العدم ، ويعبر عنه بالوجود الحقيقى. وهو الذى يقول بتحقّقه فى الأعيان القائل بأصالته .

وأما الأول ، فهو من سنخ المفاهيم ، وان لم يكن من سنخ المهيات. وهوالذى مادة افتراق المفهوم عن المهية ، اذ هوداخل فى المفاهيم. ولكنه ليس من المهيات. ويصدق على الوجودات صدقاً عرضياً ، بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بلاضميمة شئ آخر اليها ، ويحمل عليها. فيكون ذاتى باب البرهان ، لا الايساغوجى ، وعرضى الخارج المحمول، لاالمحمول بالضميمة. (آملى ١٣٨—١٣٩)

الخارج المحمول ٥/٧٠

ان العرضى بالنسبة الى الشئ هو ما كان خارجاً عن حقيقته ، بمعنى انه ليس نفسه ولا جزء منه مقوّماً له ، على ماهو معنى الذاتى فى باب الايساغوجى.

وهذا العرضى الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقاً، مثل «الانسان كاتب» أو «ضاحك» أو «ممكن» أو «شئ» ؛ أو بتوسط «ذو» ، مثل «الانسان ذوكتابة» أو «ذوضحك» أو «ذوامكان» .

وصحة حمله عليه (١) إما لايتوقف على ضم ضميمة على المعروض. بل نفس المعروض وذاته ، مع قطع النظر عن جميع ماعداه ، منشأ لصحة الحمل عليه . وذلك كالممكن والشئ المحمولان على الانسان. . . وهذا هو المحمول بلاضميمة ، أو المحمول بالصميمة بالصاد المهملة. (٢) وإما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض ، بحيث لولاه لم يصح الحمل . وذلك كالكاتب والضاحك . فان لم ينضم اليه الكتابة والضحك ، لم يستحق

لأن يحمل عليه الكاتب والضاحك. وهذا هوالمحمول بالضميمة. (آملى ١٣٩)

فيكون الوجودالخاص ٦/٧٠

ان اتحاد الوجود والمهيّة فى الخارج أشد من اتحاد الجنس والفصل. لان الجنس والفصل كل منهما مهيّة قد اتحدتا فى الوجود. وأما الوجود، فليس الا نفس تحقّق المهيّة وكونها. وهذا منشأ أشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل.

وكيفما كان، يسرى حكم كل منهما الى الآخر. فيصير كل منهما محكوماً بحكم الآخر، لكن بالعرض. فيكون الوجود جوهراً بجوهريّة المهيّة وعرضاً بعرضيتها عرضاً. (آملى ١٣٩ــ١٤٠)

بل يلحق الوجودات الخاصّة ٧/٧٠ــ٨

أى، لانفس حقيقة الوجود، بما هى حقيقة احكام اخرى[1] للمهيّات، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم مهيّتى الانسان والفرس. والتضاد حكم مهيّتى البياض والسواد. والتماثل حكم المهيّة الشخصيّة لزيدوعمرو. لكن يسرى فى الجميع منها الى وجوداتها الخاصّة، فتتّصف بها بالعرض، بل تتّصف بنفس المهيّات، كماقيل: «من» و «تو» عارض ذات وجوديم.

لكنّه كالاتصاف بالخارج المحمول، لا كالاتصاف بالمحمول بالضميمة. وتلك السّراية لاتحاد المهيّة وفنائها بالوجود. وحكم احد المتحدين يسرى الى الآخر. فكما ان المهيّة تتصف بالتحقق بتبعيّة الوجود، يتصف الوجود باحكامها بالعرض.

رقّ الزّجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الامر
فكانّه خمر ولا قدح وكانّها قدح ولا خمر

(سبزوارى ٣٥ــ٣٦)

ولا موضوع له ١١/٧٠

انه لاموضوع له حتى يتعاقب مع شئ آخرعليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف، اذ غيره... امّا العدم و إما المهية. أما العدم، فهو ليس بشئ حتى يكون بينه

وبین الوجود غایة الخلاف . وأما المهیة . . . فهی من حیث هی هی عدمیّ، لاتحقق لها، وانما تحققها بالوجود. (آملی ۱۴۰)

ولذا تخلیة المهیة ۷۰/۱۱-۱۲

تخلیة المهیّة عن الرجود عبارة عن لحاظها شیئاً والوجود شیئاً آخر. وفی هذه الملاحظة یحکم العقل بکونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً علیها.

وکون هذه التخلیة وهذا اللحاظ عین التحلیة من جهة کون هذا اللحاظ وجوداً للمهیة فی الذهن. فتکون تخلیتها بعین ایجادها فی الذهن، اذ اللحاظ لیس الا الوجود الذهنی. (آملی ۱۴۱)

فضلاً عن الضدّ والندّ ۷۰/۱۳

ربّما یقال: کلّ ضدّ ندّ وکل ندّ ضدّ. الاول، باعتبار تماثلهما فی الضدّیّة، والثانی، باعتبار تباینهما فی الوجود. وانّ کلاً منهما فاقد لوجود الآخر. (سبزواری ۳۶)

ترکیباً حقیقیّاً له وحدة ۷۰/۱۵

فخرج مثل ان نقول مجموع حقیقة الوجود والعدم، فانّها جزء المرکّب الذی هو ذلک المجموع، لکنّ الترکیب محض اعتبار العقل. (سبزواری ۳۶)

المرکب الحقیقی ماله وحدة حقیقیة. ومعیار الوحدة الحقیقیة هو ان یکون فی الموصوف بها آثار غیر الآثار التی فی الأجزاء، کالیاقوت الذی اثره تفریح القلب الذی لیس فی اجزائه من العناصر. وحصول الترکیب الحقیقی یتوقّف علی اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحیث یفعل کل واحد فی الآخر وینفعل منه ویؤثر فی الآخر ویتأثر به، حتی یحصل من فعل کل وانفعاله حالة وحدانیة متوسطه بین حالات الأجزاء. وکان لتلک الحالة المتوسطة حافظ یسمی بالمزاج.

وانما قیّد سلب الجزئیّة عن الوجود بالمرکب الحقیقی . . . لصحّة ترکیب الشیٔ بالترکیب الاعتباری من الوجود وغیره، کما یقال مجموع حقیقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزء من هذا المجموع المرکب منه ومن العدم. لکن الترکیب اعتباری محض.

(آملی ۱۳۱ـ۱۳۲)

یجب ان یکون بعضها حالا ۱۶/۷۰

وبالجمله، یجب الحاجة فیما بین اجزائه، بنحو الحلول أو العلیّة، لیحصل الارتباط التّام والاتحاد. فیکون الترکیب حقیقیّاً، لااعتباریاً. والحکماء ادعوا البداهة فی انّه، لولا الحاجة، لکان الترکیب کترکیب الانسان والحجر الموضوع بجنبه. ان قلت: الترکیب من الجنس والفصل فی البسائط، حقیقی، ولا حلول فیها. قلت: الارتباط فیها من جهة علیّة الفصل للجنس. وادرجناها فی الانفعال، اذ المعلول منفعل عن علّته. (سبزواری ۳۶)

الترکیب الحقیقی یحصل باجتماع الأجزاء (۱) إما بکون بعضها محلاً، کترکیب الجسم من الهیولی والصورة، حیث ان الهیولی محلّ للصورة، والصورة حالّة فیها...

(۲) وإما بکون بعضها علّة و بعضها معلولاً، کترکیب المهیة من الجنس والفصل، حیث ان الفصل علة للجنس.

(۳) وإما بکون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم یکن بعضها حالاً فی بعض، أو بعضها علة لبعض، کترکیب المواليد الثلاثة عن العناصر الأربعة، حیث انها أی المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل کل فی الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من احدها فی الآخر، ولاعلیة ومعلولیة فیما بینهما.

لکن العلیّة والمعلولیّة، کما تکون بین الجنس والفصل، کذلک تکون بین الحال والمحل، فان الصورة علة لوجود الهیولی. فالعلیة والمعلولیة بین اجزاء المرکب الحقیقی أعم مورداً من الحالیة والمحلیة... والفعل والانفعال بالنسبة الی العلیة والمعلولیة کذلک. أی کل مورد مرکب یتحقق بین أجزائه العلیة والمعلولیة، کالمرکب من المادة والصورة والمرکب من الجنس والفصل، یتحقق بینها الفعل والانفعال ایضاً، اذ العلة فاعلة فی معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وکل مرکب بین أجزائه الفعل والانفعال لایلزم ان یکون بعضها علّة و بعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، کما فی المواليد المرکبة من العناصر. فان

الترکیب فی المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض و انفعال بعضها عن البعض، بلاحالية ومحلية أو علية ومعلولية بينها ...

وكان عليه[أى على المصنف] ان يذكر ما كان بعضها علة و بعضها معلولاً. واعتذر فى الحاشية باندراج ذلك فى الانفعال. (آملى ١٤٢-١٤٣)

والحلول والانفعال ١٧/٧٠

ان قلت: لايلزم ان يكون حقيقة الوجود حالّة أو منفعلة، اذ لو كانت محلاً أو علّة، كان الارتباط حاصلاً ايضاً. قلت: المراد بالحلول، القدر المشترك بين الحالّية والمحليّة، ولايجوز عليها المحليّة ايضاً، لانّ المحل محتاج الى الحال فى الوجود، أو التنوّع، أو التشخّص. ولو كانت علّة، كانت منفعلة ايضاً، فان الفصل فى الاتّصاف بالجنس محتاج اليه. (سبزوارى ٣٦)

يعنى الوجود لايكون حالاً فى غيره ولا محلاً لغيره... ولا يمكن ان يكون فاعلاً فى شئ يحصل منهما المركب ولا منفعلاً عن الشئ...

أما انه لايكون حالاً فى غيره، فلان غير الوجود هو العدم أو المهيّة. وشئ منهما لايصلح للمحلّية ضرورة ان العدم نفى محض والمهيّة ايضاً امر عدمى، مضافاً الى ان الحال ايضاً يحتاج الى المحل، ولايعقل حاجة الوجود الى العدم أو المهية...

وأما ان الوجود لايكون محلاً، فلان المحل ما يكون فى وجوده مفتقراً الى الحال. فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً الى الحال فيه، فيلزم احتياجه فى ذاته التى هى وجوده - حيث ان الوجود بنفسه الوجود - الى العدم أو الى المهية...

وأمّا انّه لايمكن ان يكون منفعلاً عن غيره فواضح، اذ العدم أو المهيّة لايعقل ان يكونا فاعلين فى الوجود، حيث ان العدم نفى محض والمهيّة من حيث هى هى اعتباريّة صرفة.

وأما أنه لايكون فاعلاً فى غيره، فلان فعله فى غيره إما يكون بالعلية أو يكون بصرف التأثير بلاعلية... أما انه لايكون علة، فلان العلة فى الجزء المركب الحقيقى كالفصل

تکون منفعلة ایضاً. فان الفصل فی الاتصاف بالجنس یحتاج الی الجنس... وأما الفاعلیة بلاعلیة، کما فی ترکیب الموالید من العناصر، حیث ان الماء مثلاً لیس علة لوجود النار فی المرکب، بل هو منشأ لکسر سورة حرارة النار، کما ان النار ایضاً منشأ لکسر برودة الماء. فیکون کل فاعل فی الآخر وکل منفعل عن الآخر، ولایتم الترکیب بفاعلیة أحد الأجزاء فی الآخر من دون انفعاله عنه. فهوایضاً غیرمعقول، لان الوجود لایعقل ان یکون منفعلاً عن غیره. (آملی ١٤٣–١٤٤)

بل یلزم الخلف ١٨/٧٠

لان الجزء الآخر الذی هو غیرالوجود یلزم ان یکون، کالکل الذی هوالمرکب، موجوداً. فتکون حقیقة الوجود متحققاً فی الجزء الآخر وفی المرکب منهما. فلم یکن جزء ولا کلاً، اذ لم یبق للوجود ثانیاً حتی یجتمع معه لکی یصیر هوجزء، ومن ضمه بجزء آخر یتحصل الکل. فلاکل ولا جزء حینئذ أصلاً. (آملی ١٤٥)

کلّها موجودة ١٨/٧٠

فحقیقة الوجود فیها. فلم تبق ثانیاً، فلم تکن جزء. هذا خلف. (سبزواری٣٦-٣٧)

قولنا لاتحاد الکل ١٨/٧٠–١٩

فی مبحث زیادة الوجود علی الماهیة. (هیدجی ١٢٢)

حتی یلزم منه ٢١/٧٠

علی أن الجزء الخارجی متقدم فی الوجود علی کله، فیلزم کون حقیقة الوجود قبل الوجود. وهومحال. (هیدجی ١٢٢)

والتفاوت بالاعتبار ١/٧١

أی، اعتباری بشرط لا ولابشرط. فالجنس الطبیعی عین المادّة، لکن اذا اعتبر لابشرط مع الفصل، کان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، کان مادّة. وکذا الفصل الطبیعی والصورة. (سبزواری ٣٧)

اذ قلب المقسم ٣/٧١

وأيضاً ، لو كان الوجود جنساً لأفراده ، لكان امتياز الوجود الواجبي عن غيره بالفصل فيتركب . (هيدجى ١٢٢)

من نقيض ٣/٧١-٤

هوالعدم . «أوبما هو فى قوة النقيض» ، وهو الماهية ، وهى باعتباريتها فى قوة العدم . (هيدجى ١٢٢-١٢٣)

اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل ٥/٧١

ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة . فالجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس . فكل منهما خارج عن حقيقة الآخر ، بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ، بذاتى باب الايساغوجى . فلايصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتياً . فلايكون أحدهما مقوّما للآخر . فحاجة الجنس الى الفصل ليست فى تقرر الماهية ، بل انما هى فى تحصله ووجوده . لكن احتياجه فى وجوده دون ماهيته انما يتصور فى جنس كان له ماهية و وجود فيقال انه فى مهيته مستغن عن الفصل وفى وجوده مفتقر اليه . وأما لو كان مهيته عين الوجود ؛ فاحتياجه فى وجوده عين حاجته فى مهيته ، حيث لامهيّة له غيرالوجود . فحينئذ يكون احتياجه فى مهيته . فيخرج الفصل عن كونه مقسماً ويصير مقوّماً ، اى مفيداً لمهية الجنس . وهو خلف . (آملى ١٤٥)

وحاجة الجنس الى الفصل ٦/٧١

حيث انّ الفصل علّة الجنس ، وذلك لانّ الفصل الطبيعى صورة ، حتى فى البسائط الخارجيّة . فانّه بشرط لا ، صورة عقليّة ، وجنسها بشرط لا لامادّة عقليّة . وللصّورة عليّة ما لوجود المادّة . وما يقال « ان الجنس مبهم ، والفصل علّة تعيّنه » يرجع الى الوجود ، اذالتعيّن بالوجود . وحقيقة الامر ان ابهام الجنس ليس بحسب مهيّته ، لان مهيّته معيّنة ، انّما هو بحسب الوجود ، لانـّه مأخوذ لابشرط ، ووجوده وجودات . ولذا يقال : الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق ، أى يتحدّبها وينغمر وجوده فى وجودات الفصول

الطبیعیّة له ، لانّ مفاد الحمل هوالاتحاد فی الوجود ، بخلاف النوع . فانّه یحمل علی الکثرة المتفقة، لانّه یتحدّ بوجود افراد ، تمام ذاتها واحدة ، وفصلها واحد . وهذا معنی علّیة الفصول للجنس. ولایلزم توارد العلل علی معلول شخصی ، اذ للجنس حصص ، وکل فصل حقیقی علّة لوجود حصّة منه ، ووجود الطبیعی وحصصه بوجود افراده. (سبزواری ۳۷)

وذلک انّما یتصوّر ۷/۷۱

لانّه حینئذٍ یمتاز المحتاج عمّا فیه الحاجة . فالمحتاج نفس مهیّة الجنس ،وما فیه الحاجة وجودها. وامّا الوجود الحقیقی ، فلمّا کان تحصّله ذاته ، کان المحتاج فیه وما فیه الحاجة ، واحداً. (سبزواری ۳۷)

فمفید أنیته مفید مهیته ۸/۷۱

«مفید انیته» أی وجوده وتحصله. ومفید الماهیّة مقوّم . وبعبارة أخری ،الفصل حینئذ مفید لمعنی ذات الجنس ، فکان المقسم مقوّماً. (هیدجی ۱۲۳)

اذ النسبة بین المشخص والطبیعة النوعیة النسبة ۹/۷۱

اللام فی کلمة «النسبة» الأخیرة للعهد،اشارةً الی النسبة المذکورة؛وهی نسبةالجنس الی الفصل .

یعنی ،کما ان حاجة الجنس الی الفصل لیست فی تقومه ، بل فی تحصله ، کذلک النوع لایکون فی قوام ذاته ومهیته محتاجاً الی التشخص ،بل فی وجوده . وهذا انما یتصور فی نوع له مهیة ووجود ، حتی یقال انه فی مهیته غیرمحتاج ، وفی وجوده محتاج .وأمانوع یکون مهیته عین الوجود مثل حقیقة الوجود ،فاحتیاجه فی وجوده عین احتیاجه فی مهیته. فلو کانت حقیقةالوجود نوعاً ، لزم ان یکون التشخص المفید لوجوده مقوماً لمهیته . وهو الخلف. (آملی ۱۴۵-۱۴۶)

واما غیرالوجود ۹/۷۱-۱۰

هذا من تتمة البرهان علی ان الوجود لاجنس له ، اذ لو کان له جنس، فان کان

جنسه الوجود ، لزم المحذور المتقدم ، وهو قلب الفصل المقسم مقوماً؛ وان كان غير الوجود، وغير الوجود إما العدم وإما المهية. فان كان هو العدم، فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هو العدم ومن فصل بنقيضه ، لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته. وان كان هو المهيّة ، لزم تقوم النوع ، اعنی الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو فی قوة نقيضه ، وهو المهية ، لانها من جهة كونها عدمياً ، أی امراً اعتبارياً ، غير متحققة فی الخارج تكون فی قوة العدم الذی هو نقيض للوجود. (آملی ١٤٦)

فی ان تكثر الوجود بالمهيات ١/٧٢

ان للوجود كثرتين. إحداهما من ناحية المهيات، والأخرى من حيث نفسه. والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات، والثانية ذاتية، لكن لاينثلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك. (آملی ١٤٦)

ما يقابل المحمول ٣/٧٢

«الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض، ويطلق أُخرى ويراد به موضوع المحمول . والمراد به فی المقام هو الأخير . لأن الوجود لايكون جوهراً ولاعرضاً . فليس موضوعه الموضوع للعرض. (آملی ١٤٦-١٤٧)

ومصداقه المهية ٣/٧٢

مفهوم الموضوع بمعنى مايحمل عليه المحمول ومصداقه هو «زيد» فی «زيد قائم» مثلاً ، أو «الانسان» فی «الانسان ناطق» وغير ذلك. ومن مصاديقه «المهية» فی مثل «المهية موجودة».

فمفهوم الموضوع لايكون ممّا يحمل عليه المحمول . وان شئت ، فقل : ان مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الاولى، وليس بموضوع بالحمل الصناعی ، كما انّ مصداق الموضوع بالعكس. أعنی أنه موضوع بالحمل الصناعی ، وليس بموضوع بالحمل الأولى . (آملی ١٤٧)

والثانية كونه مقدماً ٦/٧٢-٧

ونسمّيها كثرة نوريّة ، لانّها توكّد الوحدة ، لوفور الوجدان للفعليّات وسلب

الفقدان، وللسنخيّة فى المراتب، وهى فوق المثليّة فيها، وارفع من ان يقال انّه نوع واحد. والمراتب الطوليّة النزوليّة، كلّف ونشر، ومحدود وحد، ورتق وفتق. والصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثمّ لبس، لاخلع ثمّ لبس. هذا حكم وجودها. واما مهيّاتها، فهى بانفسها محفوظة. ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علما بمرتبة تالية، ونفس الامر لها. وتلك هى الكثرة فى الوحدة. وهذا هى الوحدة فى الكثرة. ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة، امر العلّية والمعلوليّة، والمغيى والغاية وغيرها، من دون الوقوع فى اصالة المهيّة، ولا فى تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين. (سبزوارى ٣٧–٣٨)

وأنواعها كل مع الآخر ٩/٧٢

أى نوع كل جنس مع نوع من جنس آخر.

فالامتياز بتمام الذات يتحقق فى موردين: أحدهما فى نفس الأجناس العالية. فالجوهر الجنسى ممتاز عن الكم الجنسى بتمام ذاته. وثانيهما فى انواع كل جنس عال مع الانواع من جنس عال آخر. لكن امتياز الأجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة، اذلا اجزاء لها. وامتياز انواع جنس عن انواع جنس آخر بتمام ذواتها المركبة. فالكيف المحسوس، كالبياض، مثلاً يمتاز عن الكم المنفصل، كالعدد، بتمام ذاته، حيث ان جنس البياض وفصله مغاير لجنس العدد وفصله. (آملى ١٤٧–١٤٨)

كالانسان والفرس ١٠/٧٢

وغيرهما من الانواع المندرجة تحت جنس واحد. فالانسان والفرس مشتركان فى جزء من ذاتهما، وهو الحيوان، ويكون امتياز كلّ عن الآخر بفصله المختص به. (آملى ١٤٨)

كزيد وعمرو ١١/٧٢

فانهما مشتركان فى تمام الذات. ولذا يكونان مثلين. وانما امتيازهما بأمور خارجة عن ذاتهما، وهى المسماة بالعوارض الغريبة، كعوارضها المشخصة. (آملى ١٤٨)

المشائون حصروا أقسام التمایز فی هذه الثلاثة ۱۲/۷۲

أی بتمام الذات أو ببعضها أو بعوارض غریبة. (آملی ۱٤۸)

قسم رابع ۱۲/۷۲

وهو التفاوت بالتشکیک فی امور ستة، یجمعها التفاوت بالنقص والکمال. الانهم [أی الاشراقیین]، لمکان ذهابهم بأصالة المهیة، یجعلون التفاوت بالنقص والکمال فی المهیة. وأصحاب الحکمة المتعالیة، اعنی صدر المتألهین واتباعه وافقوا الاشراقیین فی التفاوت التشکیکی الّذی هو بالنقص والکمال. لکن لمکان ذهابهم بأصالة الوجود، جعلوا مورده الوجود، لا المهیة. (آملی ۱٤۸).

بالنقص والکمال فی المهیّة ۱۳/۷۲

المراد بها ما به الشیٔ هوهو، لتشمل حقیقة الوجود، اذ علی التحقیق، هذا القسم تحقّقه فی حقیقة الوجود. (سبزواری ۳۸)

بناء علی أصالتها عند الإشراقیة، فأن الوجود، لما کان عندهم من الإنتزاعیات العقلیة، ولاتحقق له فی الأفراد الممکنة، فلیس یجری فیه الأتمّ والأنقص والأشدّ والأضعف إذ معنی الأتمیة والأشدیة ازدیاد الطبیعة العامة فی بعض الأفراد، وکثرة ترتب الآثار، أو کون الأشد بحیث یوجد فیه ما یوجد فی الأضعف مع زیادة. وشیٔ من هذه المعانی لایجری فی الأمور الإنتزاعیة الإعتباریة.

والقائلون بأصالة الوجود یثبتون الحالات المذکورة کلها للوجود لکون الماهیة انتزاعیة اعتباریة. (هیدجی ۱۲۳)

کما بینا فی حقیقة الوجود ۱٤/۷۲–۱٥

یعنی أنّه یجوز أن یکون لذات الشیٔ عرض عریض بحسب کمال فی نفس ذلک الشیٔ وتوسط ونقص فیه، حیث یکون ما فیه التفاوت عین ما به التفاوت. ولکن تلک الذات المتفاضلة بحسب ذاتها هی حقیقة الوجود لاغیر. (هیدجی ۱۲۳–۱۲٤)

فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ١٥/٧٢

إن الميز بين السوادين [الشديد والضعيف] ليس بتمام الذات ، لأن السواد الكامل ليس مهيته مباينة لمهية السوادالناقص ، نظير مباينة الكم الجنسى مثلاً مع الجوهرالجنسى؛ ولا ببعض الذات، لأن السواد فى الخارج ذات بسيط ، حيث انه من الأعراض،والأعراض بسائط خارجية ؛ ولا بعوارض غريبة ، وإلا لكانا متواطئين ، كتفاوت زيد مع عمرو.

واذ ليس الامتياز بشىء من الأقسام الثلاثة ، فيجب ان يكون بقسم رابع ، وهو أن يكون ما بهالتفاوت بعين ما به الاشتراك. (آملى ١٤٩)

بل بكمال من نفس الحقيقة ١٧/٧٢

السواد الشديد مشترك مع الضعيف فى كونهما سواداً ، ويمتاز عنه بشدة السوادية التى هو واجد لها ويكون الناقص فاقداً لها . وهذه الشدة ايضاً من سنخ السواد. فيكون الاشتراك بينهما فى السواد والامتياز بينهما ايضاً بالسواد وبوجود شىء منه فى الكامل مفقود فى الناقص .

وحيث ان المتأصل عندهم [أى عند الاشراقيين] هوالمهية، والوجود اعتبارى، قالوا بأن الاشتراك فى المهية والامتياز بها. ونحن نوافقهم فى أصل التشكيك، لكن نقول بانه فى وجود المهية؛ فالسوادان عندنا فى درجة الوجود، لا فى نفس مهية السوادية. والسوادالشديد أشدّ وجوداً من وجود السواد الضعيف. (آملى ١٤٩-١٥٠)

اعلم ان كل المفاهيم ١/٧٣

قد تقدم الفرق بين المفهوم والمهية ، وان بينهما العموم من وجه ، لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهيّة ، وصدق المهيّة على المهيّة الموجودة فى الخارج دون المفهوم ، وصدقهما معاً على المهية الموجودة فى الذهن . (آملى ١٥٠)

من حيث هو لا من حيث الحكاية ٢/٧٣

هذا قيد لمفهوم الوجود. ووجه الحاجة الى التقييد انه ، من حيث الحكاية عن حقيقة الوجود ، آلة ومرآة لملاحظة الحقيقة . فلا يحكم عليه بشىء من حيث هومفهوم ، بل يحكم

علیه بحکم الحقیقة الذی هوالتشکیک، لانفیه. (آملی ۱۵۰)

فلیس ثابتاً ایضاً ۳/۷۴

فعندنا، ماهو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ایضاً. وعند المعتزلة، المهیّة الامکانیّة، فی حال العدم، مرفوعة الوجود، ولیست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعی لهم علی هذا القول، تصحیح الامکان للمهیّات. فان سلب ضرورتی الوجود والعدم، فی حال الوجود، عن المهیّة، أو تساوی الوجود والعدم لها فیها. لایصحّ، لانها، فی حال الوجود، محفوفة بالضرورتین. فلابد ان تکون المهیّة ثابتة قبل الوجود، لیصح الامکان. وهو وهم، اذ یکفی فیه سلب الضرورتین عن مرتبة ذاتها عند العقل، وانفکاکها عن الوجود مرتبة، عنده، تعمّ المصحح. وکیف تنفک عن کافّة الوجودات الخارجیّة والذهنیة؟ والمهیّات المحمولة علی افرادها حملاً شایعاً، تنتزع من حدود الوجودات وفقدها، وحدّ الشیٔ متأخّر عنه. وقد مرّ انّ الوجود مقدّم بالاحقّیة علی المهیّة، فی أیّ موطن کان.

والداعی الآخر لهم تصحیح مسألة العلم الازلی، اذ لو لم یکن فی الازل وجود الاشیاء ولامهیتها، امتنع العلم. ولوکان وجودها فیه، لزم قدمها. فبقی ان یکون فیه مهیتها. ولا یلزم محذور من قدمها، اذ الممتنع لزوم موجود قدیم، سوی الله تعالی، لاثابت قدیم. علی انه وجب قدم علمه تعالی، کصفاته الاخر. وسیاتی، فی مقامه، تحقیق مسألة العلم، من غیر حاجة الی القول بثبوت المعدومات. (سبزواری ۳۸)

بوجه من الوجوه ۵/۷۴

أی لاوجود أصلی، وهو الوجود الذی یخصّها، أعنی به الوجود الّذی به یترتب علیها آثارها، ولا الوجود التبعی، وهوالوجود الذی لغیرها، أعنی به الوجود الذی لایترتب به علیها آثارها. وبهذا التعمیم یفترق هذا المذهب عن مذهب الصوفیة القائلین بالأعیان الثابتة فی حضرة العلم المنفکّة عن الوجود اللائق بها، والموجودة بوجود تبعی بتبعیة وجود الأسماء والصفات. (آملی ۳۹)

قد ساوق الشیٔ ٦/٧٤

بمعنی أن الشیئیة فی أیّ نشأة تحققت، تحقق الوجود. (هیدجی ۱۲۵)

اذا کان بین لفظین ترادف مفهومی، مثل «الانسان» و«البشر»، یقال انهما مساوقان واذا کان بینهما اختلاف مفهومی و کانا متساویین فی الصدق، کالإنسان والمتعجب أو الضاحک بالقوة، یقال إنهما متساوقان.

فالمساوقة تستعمل فی مورد الإتحاد فی المفهوم وفی مورد التساوی فی الصدق مع الاختلاف فی المفهوم.

وهل مساوقة الشیٔ للوجود من قبیل الاول، فیکونا متحدی المفهوم، کالانسان والبشر، أو من قبیل الثانی، فیکونا من قبیل الانسان والمتعجب؟... لهم فی ذلک تردد. (آملی ۱۵۱)

(قد ساوق) الشیٔ أی المهیة ٦/٧٤

لا وجه ظاهر لتفسیره «الشی» بالماهیة وتخصیصه بها. بل کل مایصحّ أن یشار الیه ویعلم ویخبر عنه شیٔ، ماهیة کان ام وجوداً. والمساوقة تعمّ الاتحاد والمصاحبة. (هیدجی ۱۲۵)

الذی علیه معاشر الحکماء هو مساوقة الشیٔ مع الوجود، مع الترديد منهم فی کون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومی أو تساویهما فی الصدق.

فلاوجه لتفسیر المصنف الشیٔ بالمهیّة، ولا لاعتراض الهیدجی بتخصیصه الشیٔ بالمهیة. بل ینبغی الاعتراض بفساد هذا التفسیر رأساً. لفساد انحصار الشیٔ بالمهیة.

والذی دعاه الی هذا التفسیر هو کونه فی مقام نفی الشیئیة عن المهیة المعدومة، واثبات ان المعدوم لیس بشیٔ. فحینئذ، لابد ان یفسر الشیٔ بالمهیة بمعنی المشیٔ وجوده. ویرید من المساوقة المساواة.

فمعنی ان الشیئیة تساوق الوجود ان المهیة یطلق علیها «الشیٔ» اذا کانت موجودة. فالمهیّة المعدومة لایصدق علیها الشیٔ لمساواة الشیٔ والوجود. فکل ما لایکون موجوداً

فلایکون شیئاً ، خلافاً للمعتزلة القائلین بان المهیة المعدومة شئ. (آملی ۱۵۱—۱۵۲)

فالمعدوم أی المهیّة الممکنة ۷٤/۸—۹

فیه اشارة الی استیناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شیٔ» ، حیث یحمل علی المعدوم بمعنی العدم البحت، أو مرفوع شیئیة الوجود وشیئیة المهیّة. ولیس کذلک ، اذ المراد المعدوم بمعنی ذات، أی مهیّة، لها العدم، کالانسان المعدوم ، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنی مرفوع شیئیة الوجود، لاشیئیة المهیّة. (سبزواری ۳۸—۳۹)

فصّل المعتزلی بین المعدوم الممکن و بین المعدوم الممتنع . وقال بان الاول شیٔ دون الأخیر. وخصّ الأخیر باسم «المنفی» . فعنده المنفی اخصّ من المعدوم، بمعنی ان کل منفی معدوم، وأما کل معدوم، فلایجب ان یکون منفیاً، بل یمکن ان یکون ثابتاً کالمعدوم الممکن. (آملی ۱۵۲)

عنده ثابت ۷٤/۹

مقرّر فی الخارج منفکّاً عن صفة الوجود. (هیدجی ۱۲۵)

والفطرة السلیمة ۷٤/۱۰

إن بدیهیة العقل لاتفرق بین کون و کون بحسب الخارج بحیث یکون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر. وتجویز ذلک الفرق مکابرة صریحة. (هیدجی ۱۲۵)

فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو کون المهیّة وتحققها، لا أمر ینضم الیها ، لامجال لاحتمال ان تکون المهیة فی الخارج بلاکون فی الخارج. ولو جوّز مجوّز بعد هذه الملاحظة، فقد کابر عقله...

هذا مع انا کلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل، لانجد فرقاً بین الثبوت والوجود، کما لانجده بین النفی والعدم. (آملی ۱۵۳)

بعض المعتزلة ۷٤/۱۱

کأبی هاشم واتباعه. (هیدجی ۱۲۵)

فقولهم «صفة» ۱۶/۷۴

لیس المراد هنا بیان فواید الفاظ التعریف. والّا، فـ«الصّفة» کالجنس، لابد ان یشمل جمیع الصفات. بل المراد تعیین الصفات التی یطلقون علیها الاحوال. وانّها هی التی یطلق الحکماء علیها المعانی الانتزاعیّة والصّفات الاعتباریّة النفس الامریّة. لانّهم یطلقونها علی ایّة صفة کانت، کالعلم والقدرة، من الصفات النفسانیّة، والبیاض والحلاوة، من الصفات الجسمانیّة، کما قلنا: «فبقی فی الحدّ مثل الانتزاعیات»، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...» (سبزواری ۳۹)

المعنی الانتزاعی ۱۶/۷۴

«الصفة» قد تطلق ویراد بها المعنی القائم بالغیر مطلقاً، سواء کان متصلاً، کالسواد والبیاض، أو أمراً إنتزاعیاً. ویقابلها الذات، وهی المعنی القائم بنفسه. وقد تطلق ویراد بها المعنی الإنتزاعی القائم بالغیر. کالعالمیة والقادریة وسایر الاضافات. ویقابلها الذات، وهی المعنی الغیر الانتزاعی، سواء کانت قائماً بنفسه أو کان قائماً بغیره.

فالصفة بالمعنی الاول أعم من الصفة بالمعنی الثانی.

والذات بالعکس، أی أنها بالمعنی الاول اخصّ من الذات بالمعنی الأخیر.

اذا تبین ذلک، فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنی الانتزاعی القائم بالغیر، اعنی معناها الأخصّ، لامطلق القائم بالغیر. فمثل البیاض أو السواد لیس حالا عندهم، بل هو إما موجود أو معدوم. (آملی ۱۵٤)

فانها صفة للثابت ۱۹/۷۴

أی للمعدوم الثابت. وصفة المعدوم معدوم. والحال ما لاتکون موجودة ولامعدومة. (آملی ۱۵٤)

الصفات الوجودیة للموجود ۱۹/۷۴ـ۲۰

کالمعنی القائم بالغیر، اذا لم یکن انتزاعیاً، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فانها متحققة باعتبار ذواتها، فهی من الموجودات دون الحال. (آملی ۱۵۵)

عن الصفات السلبية ٢٠/٧٤

المعتبرة فى مفهومها السلب، كاللابياض واللاسواد. (هيدجى ١٢٦)

الغيرالمعتبر فى مفهومها السلب ٢١/٧٤

بأن لم يكن السلب داخلاً فى مفهومها، وإن لم تكن موجودة فى الخارج، كالشيئية والوجود والامكان والامتناع، وغيرها من المعانى الانتزاعيّة والصفات الاعتباريّة. (هيدجى ١٢٦)

بانه لايصح على مذهب المعتزلة ١/٧٥

أى الذين يقولون بثبوت المعدومات، وان الصفة الانتزاعية للمعدوم، مثل الجوهرية، من الأحوال، ومع ذلك يعرّف الحال بانها صفة للموجود.

الحاصل ان اعتراض الكاتبى يتوجه على من جمع بين أمور ثلثة من المعتزلة، وهى: (١) تعريفه الحال بانها صفة للموجود، و (٢) قوله بثبوت المعدومات، و (٣) قوله بان الجوهرية الثابتة للذات المعدومة من الأحوال.

وأما من لم يجمع بين هذه الأمور، إما بنفى جميعها، أو نفى بعضها بان عرّف الحال بانها صفة للشئ مطلقاً، سواء كان موجوداً أو معدوماً، أو لم يقل بثبوت المعدومات، أو قال به ولم يقل بان الجوهرية للجوهر المعدوم الثابت من الأحوال، فلايتوجه عليه الاشكال. (آملى ١٥٥)

فى حالتى الوجود والعدم ٢/٧٥

ففى حالة العدم، صفة للمعدوم، غاية الامر صفة للثابت لا للموجود. (سبزوارى ٣٩)

ان يكون صفة له فى الجملة ٣/٧٥

والجوهرية هكذا. فانها تكون صفة الموجود والمعدوم. (هيدجى ١٣٨)

يعنى هذا الاعتراض انما يرد، لو كان المراد بقولهم «صفة للموجود» انها صفة للموجود فقط، أى لايكون صفة للمعدوم اصلاً. وأما اذا كان المراد به ان الحال لابد ان

یقع للموجود، سواء كانت صفة للمعدوم ايضاً ام لا، فلايرد هذا الاعتراض، كما لايخفى.
(آملی ۱۵۵)

وأيضاً هذا ٤/٧٥

أى الاعتراض وارد. (هيدجى ١٣٨)

على مذهب من قال ٤/٧٥

إشارة الى ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبى هاشم. وإلا فمن المعتزلة من لايقول بالحال، ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه.
(هيدجى ١٢٦)

واما على مذهب من لم يقل «المعدوم ثابت» ٥/٧٥

الحاصل انّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أى ثبوت المهيّة منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال. والثانية غير الاولى. فان الاحوال، عندالقائلين بها، صفات انتزاعيّة للموجودات، فى حال وجودها، والثابت، فى الثانية، صفات انتزاعيّة. وفى الاولى ذوات وانواع جوهريّة. وأيضاً، الثابت فى الاولى، معدوم، وفى الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال، لكن لم يقل بثبوت المهيّات منفكّة عن الوجود؛ أوقال به، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعيّة للموجودات، ولم يقل باتصاف المهيّات الثابتة فى حال العدم بالاحوال، كان الاعتراض ساقطاً عنهما. ومن جمع بين الاولى والثانية، وقال باتصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم ان يقول الحال صفة للشئ. (سبزوارى ٣٩-٤٠)

عقلاً ٨/٧٥

اذ لاتعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً وخارجاً، ومن العدم إلا نفى ذلك. فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى. (هيدجى ١٢٦)

افراده ٩/٧٥

أى إفراد قوله «مرادفة». (هيدجى ١٢٨)

يحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ۱۰/۷۵

والضميرعائد الى النفى والثبوت ، لا الى الوجود والعدم كما فى الأول. (هيدجى ۱۲۶)

ان كان المعدوم المطلق ۱۵/۷۵

أى ماهو المعدوم فى الخارج والذهن ، فهو لايخبر عنه. فان الإخبار عن الشئ بشئ يتوقف على تصوره ، وهو وجود فى الذهن. فما لايتصور فلايخبر عنه. (آملى ۱۵۶)

ويتسلسل ۱۷/۷۵

لانه لو كان للوجود وجود زائد عليه، والمفروض ان وجوده ايضاً موجود فى الخارج، فله وجود زائد عليه. فوجوده ايضاً موجود بوجود زائد. وهكذا فيتسلسل. (آملى ۱۵۶)

ولكن بنفس ذاته ۱۸/۷۵

وهذا التفاوت بين موجوديّة الوجود وبين موجوديّة غيره ، حيث انّه موجود بنفس ذاته وغيره موجود بوجود زائد عليه ، ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك. بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما فى حمل الابيض على الجسم فى قولك: «الجسم ابيض» ، وعلى البياض نفسه ، حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه. فان شئت فقل: ابيضية الجسم عرضى من قبيل العرضى المحمول بالضميمة ، وابيضية البياض ذاتى من قبيل الذاتى فى باب البرهان والعرضى المحمول بلاضميمة. (آملى ۱۵۷)

ليس بذى وجود ۱۹/۷۵

زائد على نفسه. وأما على معنى أنه ذوعدم أو ما قام به العدم ، فالاتصاف المذكور لازم. (هيدجى ۱۲۶)

هذا الجواب محكى عن الفخر الرازى حيث أجاب باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ، ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق.

وقد وجهه فى الشوارق بان المستحيل انما هو اتصاف شئ بالوجود والعدم معاً بان يكون شئ واحد مجمعاً للوجود والعدم ، أو اتصاف الوجود بالعدم وبالعكس ، أو حمل

احدهما علی‌الآخر مواطیاً بان یقال: الوجود عدم والعدم وجود.

وأمّا کون الوجود معدوماً بمعنی انّه مرتفع عنه الوجود، فلیس بمستحیل. (آملی ۱۵۷)

لایتصف بنقیضه ۱۹/۷۵

بمعنی صدقه علیه. فإن اتصاف الشئ بنقیضه علی‌قسمین: (۱) اتصاف به مواطاةو (۲) اتصاف به‌اشتقاقاً. والاول محال لاستلزامه الجمع بین المتناقضین، وهوکون ذلک الشئ وکونه لیس‌ذلک الشئ. والثانی غیرمستحیل، لأن المحمول فی‌قولنا: «السواد سواد» و «السواد لیس بذی سواد» لیس واحداً، حتی یلزم الجمع بین الشیئین ورفعه. والمعنی: السواد سواد بنفسه، ولیس له سواد زائد علی ذاته. (هیدجی ۱۲۶—۱۲۷)

نقیض الوجود هوالعدم ۱۹/۷۵—۲۰

فلوقیل: الوجود عدم، أو لاوجود، للزم الاتصاف المذکور. (هیدجی۱۲۷)

النقض بوجود الواجب ۲۰/۷۵

هذا الجواب مذکور فی عبارة المدقق المحقق ملااسمعیل الاصفهانی فی حاشیته علی الشوارق: «هذا الدلیل لوتم، لدل علی کون الواجب الوجود حالاً، اللهم الا ان یقولوا بکونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً». (آملی ۱۵۷)

لایستلزم للموصوف تقدما بالوجود ۲۴/۷۵

کاتصاف المهیّة بالامکان والشیئیة. فان التقدم هنا بالتجوهر، کتقدم المهیّة علی الوجود، عندالقائل بنفی الواسطة وأصالة المهیّة. والغرض نفی‌لزوم التسلسل. واما حالیته، فلکونه صفة للموجود بهذا الوجود. (سبزواری ٤٠)

بل یکفی تقدمه علیها بتقرر شیئیته فی‌العقل. (هیدجی ۱۲۷)

لایخفی ان هذا الجواب لایصلح حالیّة الوجود بمعنی کونه صفة للموجود. وانما یصلح کونه صفة لغیرالموجود.

ولذا قال فی الحاشیة ان وجه حالیّته و کونه صفة للموجود منحصربالوجه‌الاول،

اعنى كون الحالة صفة للموجود، ولو بنفس تلك الصفة. (آملى ١٥٨)

الكلى الذى له جزئيات ١/٧٦

اذا كان ذاتياً لجزئياتها، لاعرضياً، كى يكون جزءاً لها، حتى يتم البرهان. (آملى ١٥٨)

كالانسان ١/٧٦

هذا مثال لكلىّ له جزئيات متحققة، لا للحال. وليس كل كلى له جزئيات حالاً، وان كان كل كلىّ كذلك غيرموجود فى الخارج عند المستدل. (آملى ١٥٨)

والا لما كان جزءً لموجود ٢/٧٦

لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم. (هيدجى ١٢٧)

فانّه نفس الطبيعة التى يعرضها الكليّة فى نشأة الذهن ٣/٧٦–٤

ان اريد الاذهان السافلة، كان تسمية الطبيعى بالكلى من باب تسمية الشئ باسم مايؤول اليه، كقوله تعالى «اعصر خمرا». وان اريد الاذهان العالية، كانت من باب تسمية الشئ باسم ما كان، كقوله تعالى «وآتوا اليتامىٰ اموالهم». اذ كان هناك محذوف المشخصات، ثمّ صار هنا محفوفاً بها، ثمّ تصير فى اذهاننا محذوفة.

هذا ان اريد الاتصاف بالكلّية المنطقيّة، وان عقد الاصطلاح على اطلاق الكلى على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الارتجال، فلاحاجة الى العلاقة، اذ لامشاحة فى الاصطلاح. (سبزوارى ٤٠)

الكلى الطبيعى مايكون معروض الكلى المنطقى. فاذا قلت: «الانسان كلى»، فالانسان الذى موضوع فى هذه القضية كلى طبيعى، والكلى الذى محمول فيها كلى منطقى. ومجموع الموضوع والمحمول كلى عقلى.

ومعلوم ان الانسان موجود فى الخارج. ومعنى كليته انه اذا تصوره العقل يحكم عليه بانه قابل للصدق على الكثيرين فى الخارج. (آملى ١٥٨–١٥٩)

ولاسيّما ٤/٧٦

لانه اشدّ ابهاما من اللابشرط ، الّذى هو قسمه ، لاطلاقه عن الاطلاق والتقييد والكلّية والجزئية وغيرها . فالمخلوطة بالوجود والتعين ، نفس طبيعة المقسم . واللابشرط يجتمع مع الف شرط . فالحقّ ان وجود الطبيعى ، بنفس وجود اشخاصه ، لانّه جزء اشخاصه، الّا بحسب التعمّل من العقل . (سبزوارى ٤٠)

المطلقة والمخلوطة والمجردة ٥/٧٦

« المطلقة » أى اللابشرط القسمى ، و « المخلوطة » أى بشرط شىٔ ، و « المجردة » أى بشرط لا . (هيدجى ١٢٧)

ليس جزء له فى الخارج ٦/٧٦

بل فى تحليل العقل . فالكلى والتشخص كلاهما موجودان بوجود واحد . (هيدجى ١٣٧)

بل هو جزء عقلى . (آملى ١٥٩)

الماهيات الحقيقية ٧/٧٦

احتراز عن الاعتبارية كالماهية المركبة من الأجزاء المتساوية فى العموم والخصوص كالمركبة من النامى والمغتذى والمتحرك بالارادة والحسّاس مثلاً ، فانها اعتبارية غير محققة. (هيدجى ١٢٧)

قيّد بالحقيقية لانها ، لو كانت اعتبارية وكان جنسها معدوماً ، لم يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، اذ المهية الاعتبارية ليست موجودة ؛ وبالعرضية لانها ، لو لم تكن عرضية ، لم تلزم قيام العرض بالعرض . (آملى ١٥٩)

لزم قيام العرض بالعرض ٨/٧٦

المتكلمون ذهبوا الى استحالته [أى قيام العرض بالعرض] . فاستدلوا بوجهين :

(١) ان معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له فى التحيّز . فلابد من ان يكون موضوعه متحيزاً بالذات ليصح تبعية العرض ايّاه فى التحيز . والمتحيز بالذات هو الجوهر . فيجب قيام العرض بالجوهر .

(٢) لو قام عرض بعرض، فلابد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الأعراض، لامتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأعراض ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية فى قيام الكل بذلك الجوهر، لانه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصيّره أولى بالمحلية، ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام.

هذا، ولايخفى ما فى هذين الدليلين من الوهن.

اما الاول، فلان معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له فى التحيز اولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والمحل منعوتاً به. والذى يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع انهما ليسا بمتحيزين؛ بل اتصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية. وثانياً، لو سلم ان معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذُكر، فلايلزم ان يكون ذلك بلاواسطة، فان معنى التبعية فى التحيز ليس الا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثانى فلان قيام شئ بشئ على ما عرفت من معناه من اختصاصه به على وجه يكون الشئ القائم نعتاً والمحل الذى يقوم به منعوتاً، انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهيّة تلك النسبة والربط معلومة لنا. فاذا تحققت تلك الرابطة بين العرض الثانى وبين الجوهر الا بواسطة العرض الأول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الآخر الا بالواسطة. فوجود هذه الواسطة كاف فى الترجيح. (آملى ١٦٣–١٦٤)

لان التركيب الحقيقى على قيام الأجزاء ٧٦/٨–٩

اذا كان جنس السواد مثلاً هو اللون موجودا، وله جزء آخر وهو فصله، فلابد من قيام أحدهما بالآخر ليمكن ان يلتئم منهما مهيّة حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض. وهما، أى الجنس والفصل من المهية العرضية كالسواد، عرضان، لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فاذا كان النوع عرضاً، أى موجوداً فى

موضوع، کان الجنس والفصل عرضین ایضاً بحکم الاتحاد. فیلزم قیام العرض بالعرض. وهو غیر جائز عند المتکلمین. هذا غایة تقریب هذا الدلیل.

وانما یتم علی تقریر تمامیة قیام بعض اجزاء المهیة الحقیقیة ببعض من ناحیة وجوب الاحتیاج بینهما، والاحتیاج یستلزم القیام. ولایخفی مافیه. فان من الجائز ان یکون الاحتیاج لعلّیة بعض الأجزاء لبعض، کما هو کذلک، فان الفصل علة لتحصل الجنس ولیس قائماً به. (آملی ١٥٩–١٦٠)

ان الأعراض بسائط ٩/٧٦

لأن اللونیة من الأجزاء العقلیة للسواد، ولا یلزم من کونها موجودة فی العقل التیام حقیقة السواد بحسب الخارج منها لیلزم الاحتیاج وقیام العرض بالعرض، اذ لا التیام حقیقة من الأجزاء العقلیة، لکونها منتزعة من حقیقة بسیطة، ولا تمایز بینهما الا بعد الانتزاع. (هیدجی ١٢٧)

ان المهیة المرکبة من الجنس والفصل علی قسمین. فمنها ما تکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالجسم المرکب فانه فی الخارج مرکب من المادة والصورة، والعقل ایضاً یحلله الی الجنس والفصل... ومنها ما لاتکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فان السواد مثلاً لیس فی الخارج مرکباً من شیء وشیء، حتی یکون شیء منه مأخذ انتزاع جنسه الّذی هواللون، وشیء منه منشأ اخذ فصله الّذی هوالقابض للبصر. بل هذه الحقیقة من حیث تلک الحقیقة، من دون تقطیعها بشیء وشیء، بل من حیث نفسها البسیطة، منشأ أخذ الجنس والفصل، فیکون بتمامها مأخذاً لانتزاعهما... وهذا معنی کونها بسیطة فی الخارج، ومنحلّة الی الجنس والفصل فی العقل.

فالجنس والفصل فی کلا القسمین، أعنی المهیة المرکبة أو البسیطة فی الخارج، جزء عقلی تحلیلی. الا ان التفاوت بینهما هو بأن فی المهیة المرکبة، الأجزاء الخارجیة تکون منشأ أخذ الأجزاء الذهنیة. فالمادة مأخذ انتزاع الجنس، والصورة مأخذ انتزاع الفصل.. اذا

عرفت ذلك، فنقول: الأعراض لاتكون لها شیٔ فی الخارج بازاء الجنس وشیٔ آخر بازاء الفصل. فالجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية فی شیٔ من المهيات، لكنها تؤخذ من الأجزاء الخارجيّة فی المركبات الخارجية دون البسائط. وحيث انهما ليسا بازاء مأخذهما شیٔ وشیٔ فی الخارج فی البسائط الخارجيّة، فلايصدق ان اللونيّة لو كانت معدومة فی الخارج لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. فنختار فی الجواب ان اللونية معدومة فی الخارج من غير محذور، كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة فی الخارج من غير محذور. فيكون حال اللون بالقياس الی السواد مثلاً كحال الكلی بالقياس الی الفرد فی كون كل منهما جزأ تحليلياً عقلياً. (آملی ۱۶۰–۱۶۳)

قيام العرض بالعرض جائز ۱۱/۷٦

وجمهور المتكلمين علی أنه [أی قيام العرض بالعرض] ممتنع، لأن قيام العرض بالمحلّ أنه تابع له فی التحيز. فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات فيصحّ كون الشیٔ تبعاً له فی التحيز. والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر.

واعترض عليه بأنا لانسلم كون معنی قيام الشیٔ بالشیٔ التبعية فی التحيز. بل معناه اختصاص الشیٔ بالشیٔ بحيث أن يكون تبعاً له. والقيام بهذا المعنی لايختصّ بالمتحيز، كما فی صفات الله تعالی عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة. (هيدجی ۱۲۸)

ذهب الحكماء الی جواز قيام العرض بالعرض. واستدلوا بجوازه بقيام السرعة والبطؤ بالحركة، وبتوسطها يحلان فی الجسم؛ وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحالّ فی الجسم؛ وبقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال فی السطح، وقيام النقطة بالخط. (آملی ۱٦٤)

لاميز فی الاعدام من حيث العدم ۲/۷۷

اعلم ان الموجودات متمايزة بحسب الخارج. وأما الوجودات فهی متمايزة فی السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنی والفقر والوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف. وأما فی السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض.

وذلك عند من يقول بتحقق الوجود، كما انه من يقول باعتباريته يقول بتمايزه باعتبار اضافته الى المهيات.

وأما الأعدام... فتمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام، ان أخذت مضافةً الى الوجودات تمايز، وان اخذت بما هى أعدام، فلاتمايز. (آملى ١٦٥–١٦٦)

والّا لكان فى كلّ شىء اعدام غيرمتناهية ٦/٧٧

فكان فيه تحصّلات غير متناهية، لاقتضاء التميّز ذلك. (سبزوارى ٤٠)

قال صدرالمتألهين [فى الأسفار]: «والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر. ولو كان الأمر كما يحسبه، لكان فى كل شئ أعدام متضاعفة غير متناهية مرّات لامتناهية». (هيدجى ١٢٩)

وان كانت لعدم فى عدم ٧/٧٧

كيف لعدم فى وجود؟ (هيدجى ١٣٩)

فاهوا ٧/٧٧

كما قال المحقق الطوسى... «وقد يتمايز الأعدام. ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلّة، لاغير وينافى عدم الشرط وجود المشروط، ويصحّح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقى الأعدام». (هيدجى ١٢٩)

فيقال سالبة حملية ١١/٧٧

اذ فى السالبة الحملية يكون سلب الربط، لا ربط السلب؛ وفى السالبة الشرطيّة المتصلة يكون سلب التعليق، لاتعليق السلب؛ وفى السالبة المنفصلة يكون سلب العناد.

فيكون اطلاق الحملية والمتّصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات (آملى ١٦٧)

اكثرالمتكلمين على الأول ٢/٧٨

لزعمهم أنه مما يتوقف القول بحشر الأجسام عليه. (هيدجى ١٣٠)

علی الثانی ۳/۷۸

مع القول بصحة الحشر الجسمانی لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالکلیة ، بل إما بفساد صورها وبقاء موادّها، وإما بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتقاع. ویؤیده قصة ابراهیم الخلیل. (هیدجی ۱۳۰)

فلا تکرار فی تجلیّه تعالیٰ ۴/۷۸-۵

اشارة الی الاتفاق من غیر أهل الکلام فی هذه المسألة ، بل الوفاق لکتاب الله . فقولنا «فلاتکرار» تلمیح الی قول العرفاء «لاتکرار فی التجلّی» .وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسألة ، وهو ان لتجلیّه الفعلی ، تفنّنات وتطوّرات . فکما لا تجد صورتین وصوتین ، بل حرکتین ، وغیر ذلک متماثلتین من جمیع الوجوه، فی مراتب التباعد المکانی، کذلک لاتجدها کذلک فی مراتب التعاقب الزمانی. وهذه المراتب مرادنا بالآنات . والوجودات فی اعیانها هی التجلیّات .(سبزواری ۴۰-۴۱)

هذه العبارة مأخوذة عن قول العرفاء : إن الله لایتجلی فی صورة مرتین . والتجلی بالمعنی المصدری عبارة عن إفاضة الوجود منه تعالی وتنزله عنه کإفاضة الظل من ذی ظل. وبمعنی الاسم المصدری هو نفس الوجود المفاض منه تعالی...

فلقولهم: «لاتکرار فی التجلی» ، معان ثلاثة:

(۱) ان کل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفیض المقدس لا تکرر ولا تعدد ولاعدم لها ، لان عدمها برفعها عن تلک المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها . والمفروض عدم خلوه عنها... وهذا الوجود المنبسط ، وان کانت له مراتب طولیة وفی کل مرتبة من مراتبها ، الا المرتبة الاولی ، یمکن ان یتحقق مراتب عرضیة متکافئة ، لکن کل مرتبة من تلک المراتب الطولیة والعرضیة لاتتکرر، ووجود کل مرتبة لایتحقق مرتین،لاقبل تحققه ولا بعده .

(۲) ان هذا الوجود المنبسط ، مع قطع النظر عن مراتبه، شیٔ واحد وجلوة واحدة، لا تکرار ولا تعدد فیه...

(٣) ان العالم ، أی ماسوی‌الله ، من سمائه وأرضه وغیبه وشهادته ، من جهة ارتباط بعضه ببعض ، کارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض . شیٔ واحد ، لاتکرار فیه . وقد جعل وحدة العالم فی الالهیات دلیلاً علی توحیده تبارک وتعالی . (آملی ١٦٩)

وفی کل آن له شان جدید ٥/٧٨

اقتباس من الآیة الشریفة: «کلّ یوم ٍ هو فی شان» . (سبزواری ٤١)

«لیس کمثله شیء» ٥/٧٨

تلویح الیٰ ما فی علم الاسماء ، ان کلّ ما فی العوالم مظاهر الاسماء الحُسنیٰ ، فإسمه الذی تدعوالله تعالیٰ به بقولک: «یامن لیس کمثله شیٔ» . هذه المراتب المذکورة من تلک الحیثیّة ، مظهره . وهذا معنی البیت المستشهد به . وثانیها، ان حیثیّة الوجود الذی هوالاصل المحفوظ فی مراتب السلاسل الطولیّة والعرضیّة ، لما کانت عین حیثیّة الوحدة والشخصیّة، فمع قطع النظر عن المهیّات، لم تبق سنخا آخر حتی یصدق التکرار . وهذا مفاد ذکر «یامن هولا اله الّا هو» . وثالثها انّه اذا اخذ النظام الجملی للعالم ، وهو الانسان الکبیر ، کان مجلی واحداً «ماخلقکم ولابعثکم الّا کنفس واحدة» . فکان التجلّی واحداً، ولم یکن تکرار فی التجلّی ، وما امرنا الّا واحدة . (سبزواری ٤١)

قوله: «لیس کمثله شیٔ» ، وکذا قوله: «وفی کل شیٔ له آیة» ، إشارة الی أن الاشیاء کلها مظاهر الحق ووجوداتها تجلیاته . وقد تبیّن أن لا تکرار فی التجلی . لایخفی أن ماذکره شواهد علی المطلوب ، والأدلة هی المذکورة بعد هذا ، علی أن ما استشهد به من الآیة والبیت خال ٍ عن المناسبة . (هیدجی ١٣٠)

وفی کل شیء له آیة ٦/٧٨

یعنی کل شیٔ بوحدانیته وعدم تکرر وجوده آیة توحیده . (آملی ١٦٩)

وبعضهم ٧/٧٨

واذا کان المراد اعادة المعدوم بعینه ، بجمیع لوازمه وعوارضه، حتی زمانه ومرتبته فلاریب فی امتناعها . (سبزواری ٤١)

واستحسن الامام الرازی ۸/۷۸

فی‌الأسفار: «استحسنه الخطیب‌الرازی حیث قال: کل من رجع الی‌فطرته‌السلیمة، ورفض عن نفسه المیل والعصبیة، شهد عقله الصریح بأن إعادة المعدوم ممتنع». (هیدجی ۱۳۰–۱۳۱)

حتم فی الشخص ۱۰/۷۸

أی من حیث هو شخص. وحینئذٍ، حال هذا التجویز واضحة، اذ الشخص یکون شخصین، لانّه، اذا تخلّل العدم، وهو بطلان شیئیّة وجوده، وبطلان شیئیّة مهیّته، والوجود مساوق للوحدة والتشخص، بل عینهما، کان الوجود وجودین، والواحداثنین، والشخص شخصین. هذا خلف. (سبزواری ۴۱)

تجویز تخلل العدم ۱۱/۷۸

اذا فرض موجود فی الزمان الاول وانعدم فی الزمان الثانی وبطل شیئیّة وجوده وشیئیّة مهیّته فیه بحیث لم یبق منه فی‌الزمان الثانی شیٔ اصلاً، ثم وجد فی الزمان‌الثالث، وکان وجوده فی الزمان الثالث بعینه هو الوجود فی الزمان الاول والهویة التی فی الزمان الثالث بعینها هی الهویة فی‌الزمان الاول، فکان الشخص فی‌الزمان الثالث بعینه هوالشخص فی الزمان الاول. فیکون العدم الواقع فی الزمان الثانی متخلّلاً بین الشخص ونفسه، اذ المفروض کون الموجود فی‌الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً. (آملی ۱۷۰)

وهو بدیهی البطلان ۱۱/۷۸

اذ تخلّل شیٔ إنما یتصور بین شیئین. (هیدجی ۱۳۱)

وهو بحذاء تقدم الشیء ۱۲/۷۸

بل فی الشوارق هو افحش من تقدم الشیٔ علی‌نفسه بالذات. وعلله بعض‌المدققین فی‌حاشیته علی الشوارق بان المغایرة بین الشیٔ ونفسه فی‌تقدم الشیٔ علی‌نفسه بالزمان‌اظهر لانفکاکه عن نفسه بالزمان. (آملی ۱۷۰)

جاز ان يوجد ۱۳/۷۸

صورة القياس هكذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز ان يوجد ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض الشخصية. واللازم باطل لعدم التميز. وذلك اذ يلزم من وجود المثل بهذا المعنى أن يتشخص شخصان بتشخص واحد. فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلايكون تشخصاً، اذ مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً. فيلزم من فرض المثلين كذلك رفع الامتياز والاثنينية بينهما، ومن وضع الإعادة ثبوت الامتياز من حيث تخصيص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض. (هيدجى ۱۳۱)

أى يماثل المعاد من جميع الوجوه ۱۳/۷۸—۱٤

ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه، ترفع الامتياز بين المثلين، قلت: نعم، ترفع الامتياز فى الواقع، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز، من وضع الاعادة. فان احدهما، بفرض الخصم، معاد الاول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه، بين المبتدأ الاول والمعاد، اذ تخصيص الخصم الاول بالابتداء، والثانى بالعود. فيلزم من رفع الامتياز وضعه. (سبزوارى ٤۱)

لأن حكم الامثال فيما يجوز ۱٤/۷۸

هذا تعليل لجواز وجود مايماثل المعاد. (آملى ۱۷۰)

وجه عدم الامتياز بينهما ۱٥/۷۸—۱٦)

يعنى بين المعاد على زعم الخصم والمثل المستأنف، على تجويز وجوده. (هيدجى ۱۳۲)

المراد بعدم الامتياز عدم التميز فى نفس الامر [لاعدمه عند العقل]. وذلك لان التميز بحسب نفس الأمر لاينفك عن التخالف بحسب العوارض الشخصية المفروض عدمه.

فإن قلت: فعلى هذا، فيلزم ان لايكونا اثنين، مع ان المفروض انهما كذلك؛ قلت: فرضهما اثنين مع عدم التخالف فى جميع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم كون احدهما معاداً والآخر مبتدء. فبهذا الفرض تحققت الاثنينية. لكن يلزم من وضعها

رفعها، اذ لو کانا اثنین ، یلزم ان لایکون بینهما امتیاز. لکن رفع الامتیاز محال لاستلزامه رفع الاثنینیة ، وهو مخالف لوضعها.

فان قلت: فعلی هذا یلزم استحالة وجود المبتدی أیضاً ، اذ لو جاز لجاز وجود ما یماثله فی جمیع العوارض بعین ماتقدم. ولو وجد ما یماثله، لم یکن بینهما تمایز، وهومحال؛ قلت: وجود الاثنین کذلک ابتداء مستلزم لرفع الامتیاز الواقعی بلاوضعه اصلاً. ولکن فی المقام یکون رفعه مع وضعه ، اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم، والآخر مبتدء. فوضع الامتیاز مستلزم لرفعه. (آملی ۱۷۱)

جاز اختلافهما فی الحکم ۱۹/۷۸

بأن یکون المعاد قد خلع عن نفسه الوجود الأول ، ثم اکتسی الوجود الثانی ، وما بینهما یکون ثابتاً، بخلاف المستأنف، فإنه لیس کذلک بالفرض. فهذا یکون جهةالامتیاز. (هیدجی ۱۳۲)

اذ المهیّة المعادة الموجودة فی الزمان الثالث یسار الیها بانها الثابتة فی الزمان الثانی بوصف کونها معدومة بعد الوجود فی الزمان الاول ، بخلاف المبتدئة الموجودة فی الزمان الثالث حیث یسار الیها بانها الثابتة فی الزمان الثانی بوصف کونها معدومة فیه بعد العدم فی الزمان الاول. فیتحقق الامتیاز.

فان قلت: بناءً علی التحقیق فی الوجود الذهنی من أن الأشیاء بحقائقها توجد فی الذهن، یکون الوجود الذهنی بمنزلة ثبوت المعدومات. فالذات الموجودة فی الزمان الاول وان انعدمت فی الزمان الثانی ، لکن یستحفظ وحدتها الشخصیة بحسب الوجود الذهنی فی بعض المدارک العالیة المحفوظة عن التغیر؛ قلت: المحفوظ وحدته فی الوجود الذهنی هو المهیة. وأما الوجود فلا إشکال فی تعدده وتغایره... وحیث ان وحدة الشخص وتعدده بوحدة الوجود وتعدده ، لم یکن الموجود فی الذهن عین الموجود فی الخارج بحسب الشخص والوجود. وانما هو عینه بسبب المهیّة. والا فالموجود فی الذهن فرد وفی الخارج فرد آخر. فهما فردان من مهیة واحدة. (آملی ۱۷۱—۱۷۲)

العود عاد عين الابتداء ٢٠/٧٨

يعنى يلزم أن تكون حيثية الإعادة عين حيثية الابتداء ، مع انهما متنافيين . و وجه اللزوم أن حيثيّة الإعادة إنما هى بالوجود فى الزمان الثالث بعد الإنعدام فى الزمان الثانى واذا كان الموجود فى الزمان الثالث موجوداً فى الزمان الأول لعود الزمان الأول معه ، كانت حيثيّة الإعادة بعينها حيثيّة الابتداء ، لأنها عبارة عن الوجود فى الزمان الاول المفروض أنّه كذلك. (آملى ١٧٢)

اذ المفروض ان الهوية المعادة ٢١/٧٨

لايخفى أنه لايلزم من فرض كون الهوية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة ، صيرورة حيثية الإعادة بعينها حيثية الإبتداء . اللهم إلا أن يقال : لو جاز إعادة المعدوم بجميع لوازمه الشخصيّة وتوابع هويته ، لعاد وقت الاول معه ايضاً ، لانّه ايضاً من لوازمه الشخصيّة وأمارات تشخصّه ، وإن لم يكن من المشخصات ، ومع عود الوقت ، يلزم المحذور المذكور .

فهذا الوجه لايبتنى على كون الزمان من المشخصات ، بل يكفى كونه من أمارات التشخص. (آملى ١٧٢)

بعينها هى المبتدئة ٢١/٧٨

فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود . (هيدجى ١٣٢)

أو لانه أيضاً يعدم ويجوز اعادته ٢٢/٧٨

يعنى على زعم الخصم بجواز اعادة المعدوم ، ولو على القول بالمنع من كون الزمان من المشخصات. (آملى ١٧٣)

لكونه موجوداً فى الزمان المبتدء ٢٢/٧٨-١/٧٩

اذ لا معنى للمبتدء إلا الوجود فى زمانه . (هيدجى ١٣٢)

فيلزم الانقلاب ١/٧٩

لزوم الانقلاب على تقدير ان يقال : الابتداء اللازم عليهم ، بالوجوه الثلاثة

المذکورة ، نفس العود ، کما قال السیّد القائل بالانقلاب فی الوجود الذهنی ، ان الکیف الذهنی نفس الجوهر الخارجی مثلاً .

والخلف علی تقدیر ان یقال: ابتداء ، ولیس بعود .

واجتماع المتقابلین ، علی تقدیر ان یقال بهما. ویقال احدهما غیر الآخر. ولاانقلاب. الّا انّهما اجتمعا فی ثالث، وهوالهویّة الواحدة المعادة .

وبالجملة ، علی الاخیر ، کان الخصم لایقول بتقابلهما ، بحسب تخلّل «فی» فقط ؛ وعلی الاول ، کانّه لایقول بتقابلهما بحمل «علی» أیضاً . (سبزواری ٤١-٤٢)

الانقلاب علی تقدیر ان یکون حیثیة العود ، فی عین کونها حیثیة العود ، انقلبت. فصارت عین حیثیة الابتداء ، نظیر انقلاب الجوهر عرضاً علی ماصوره السید الصدر فی باب الوجود الذهنی.

والخلف علی تقدیر ان یکون ابتداء لاعوداً.

واجتماع المتقابلین علی تقدیر ان یقال فی الهویّة الواحدة اجتمعت حیثیّة الابتداء وحیثیة الاعادة معاً، لا انه صارت حیثیّة الاعادة عین حیثیة الابتداء اللازم منه الانقلاب. (آملی ۱۷۳)

لم یکن فرق بین العود الاول ۳/۷۹

فیلزم فی تخصیص احدهما بالوقوع التخصیص بلامخصّص. (سبزواری ٤٢)

أی لم یتعین الاستیناف الاول من الاستیناف الثانی والثالث وهکذا. فیلزم جواز إعادات غیرمتناهیة لعدم تعیّن مرتبة من المراتب اللامتناهیة للوقوف عندها فی الاستیناف دون غیرها. وهوبیّن الفساد. (هیدجی ۱۳۲)

واذا لم یکن فرق بین العودات ، فلایخلو (۱) إما أن یقع بعض دون بعض، (۲) أو یقع الجمیع، (۳) أو لایقع شیء منها .

لکن الأولین محال . أما الأول فللزوم تخصیص أحدها بالوقوع التخصیص من غیرمخصص ضرورة أن ما فرض عوده لیس حاله إلا کحال مایفرض عدم وقوعه من حیث

الزمان والمكان وساير العوارض الشخصية.

أما الثانى منهما فللزوم التسلسل.

فبقى ان لايقع شئ منها. وهو المطلوب. (آملى ١٧٣)

اذ لافرق بين الزمان المبتدء والمعاد ١٢/٧٩

أى بالماهيّة ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض. وإلا لم يكن له إعادة بعينه. (هيدجى ١٣٢)

فيلزم إعادته ١٣/٧٩

ليحصل الفرق المذكور. ثم نقول فيه أيضاً: لافرق بين كونه مبدءً أو معاداً إلا بالسابقيّة واللاحقية بأن هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق. فيكون له زمان. فيعاد بعدالعدم، ويتسلسل. (هيدجى ١٣٢-١٣٣)

فعلى هذا لايصدق عليه المعاد ١٤/٧٩

لو جاز إعادة المعدوم، لجاز إعادة الزمان معه. ولو أعيد. للزم إما صيرورة الإعادة عين الابتداء، وذلك على تقدير كون السابقية ذاتية للزمان حتى يعود الزمان المبتدء مع وصف سابقيته، أو التسلسل فى الزمان، على تقدير كون السابقية عرضية لكى يكون سبق الزمان بالزمان. (آملى ١٧٤)

لما سياتى فى الفريدة ٢٢/٧٩

وذلك لان النفس لاتفنى بالبرهان وبالنقل، كما ورد فى الحديث: «خلقتم للبقاء، لا للفناء». فالنفس غير معدومة، حتى يقال: هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله. والبدن يعدم، ولكن اذا اعيد بمثله، كما قيل: والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله. بل الذى كجلبابها، مثل الجلباب الاول. بل ان سئلت الحق، فالبدن ايضاً عين البدن الاول، وان لم يعد بعينه، لان التميز غير التشخص. والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها الاترى ان زيداً، من اول عمره الى آخره، كم يرد عليه من التبدلات والتميزات، بحسب اسنانه المختلفة، من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، هو هو

بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه ، وهى باقية. ولوجنى فى‌الشباب وعوقب فى المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا: ان البدن المعاد مثل‌المبتدء. واما اذا قلنا: ان ذلك عين‌هذا، وهوالحق ، فنقول: ان شيئية الشئ بصورته ، والصورة لم تعدم ، بل‌باقية دهراً، وفى‌علم‌الله الذى لايتغير ، وحاصل معنى‌عدمها ، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص ، ثم بعد اجلها ، خلعت المادة تلك الصورة، وليست صورة اخرىٰ ، وصورة بصورة لاتنقلب. والصورة البرزخيّة والاخروية، فى طول الصورة الدنيوية ، لا فى عرضها. لان تلك كمال هذه وغايتها . والغايات فى طول المغيّات، والوصول الى الغاية بنحو التحوّل ، وكما ان النفس، اذا كملت ، اتصلت بالعقل الفعال ، اتصالاً معنويا ، والروح المضاف تحول روحا مرسلا، كذلك الصورة ، اذا كملت ورفضت الهيولى، تحولت صورة برزخية ولايرتفع تشخّصها بنفض غبارالهيولى عن ذيلها. اذ الهيولىٰ ليست الّا قوة صرفة. والقوة ليست شيئاً متحصلاً ، فضلا عن‌ان يكون مشخصاً. والهيولىٰ امرمبهم ، والقوة عدم، الّا انها عدم شأنى . ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد ، لايوم الزراعة . ولهذا ، تمنى الكافر «يا ليتنى كنت ترابا» تمنى امرمحال. ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعى — والكل بحالها ، من الصور الجسمية ، والصورالنوعية ، والمقادير ، والاشكال، والالوان ، ونحوها، والنفوس والعقول — كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شئ كاللا شئ . فعالم الآخرة ، لما كان تامّا ، لم يشذّ عنه ممّا هو فعليّة هذا العالم — كيف ؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح ، لاخلع ثم لبس ، وخسران ثم ربح — فلياخذ عقلك جميع العالم الذى من الله والى الله ، ويقال له الانسان الكبير ، كانسان واحد، متوجها الى الغاية ، طولا من الظاهر الى الباطن ، متحولا صورها الى الصور الصرفة الباقية . وارواحها المضافة الى الارواح المرسلة ، استشعاراً وتأصلاً ام لا . وحينئذ ، رايت الجميع ، من المكانيات والزمانيات ، من الماضيات والغابرات ، كفتايل اطفئت سرجها ، وتلك الصورالصرفة المنفوخ فيها ، نفخة مشعلة موقدة ، كقناديل اشتعلت ، وانيرت بانوار ارواحها. قال

الله تعالی: «ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات والارض، ونفخ فیه اخری، فاذاهم قیام ینظرون».

وتلکک الصور مشبهة بالصور المراتیة، تشبیها مشروطاً بشرطین: احدهما ان تکون قائمة بذاتها، لابالمرات، وثانیهما ان تکون حیّة ومتعلّقة للروح. ولوفرض ان روحکک تعلّق بتلکک الصورة الحاکیة عن صورتکک الهیولانیة، لکنت انت هی، وصارت هذه شبحاً اجنبیاً.

وبالجملة، کن مترقبا مترصدا لیوم القیمة، من مستقبل السلسلة الطولیة. ومتاملاً لقوله تعالی: «یوم یرونه بعیداً ونراه قریبا». ویوم القیمة یوم محیط بالایام الدهریة والزمانیة، احاطة الدهر بالزمان، أو احاطة الیوم بساعاته بوجه. وهذا کاف للمستبصر. حررته لئلا تزلّ قدمکک عن طریق الحق. والزیادة علیه موکولة الی مبحث المعاد. وعلی علته الاعتماد. (سبزواری ۴۲—۴۴)

أو لمهیة الموجود بعدالعدم ۳/۸۰

قال [اللاهیجی] فی الشوارق: «والامتناع لازم لمهیة المعدوم بعدالوجود، لاینفکک عنها ابداً. ولا یلزم من ذلکک امتناع الوجود ابتداء.»

ولایخفی ان ما فی الشوارق أحسن مما فی المتن، وان کان المراد واحد. (آملی ۱۷۴)

وبعد فیه مافیه ۹/۸۰

لانّه، ان ارید بالاصل، الکثیر الراجح، فکون الامکان الذاتی أکثر وأرجح، فیما لادلیل علی وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولوسلّم، فلعلّ هذا من الاقلّ، وانّ الظنّ یلحق الشیٔ بالاعمّ الاغلب، لایغنی فی هذه المسائل. وان ارید بالاصل، مالایعدل عنه الّا لدلیل، فشیٔ من المواد الثلث لیس کذلکک. بل کلّ منها مقتضی مهیة الموضوع. (سبزواری ۴۴)

لا انّه یعتقد ۱۰/۸۰

مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجودا، لافی داخل العالم، ولافی خارجه، ولیس فی الاشیاء بوالج، ولاعنها بخارج، فاسجح، ولاتنکروذر وقوعه فی بقعة الامکان، أی الاحتمال،

لا الامكان الذاتى. وإلّا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتى. (سبزوارى ٤٤)

فى دفع شبهة المعدوم المطلق ١/٨١

وهى أن المعدوم مطلقاً لايمكن الاخبار عنه لامتناع تصوره، مع أن هذا اخبار عنه. فالمعدوم المطلق متّصف بصحّة الاخبار عنه. فيلزم التناقض.

ودفعها على طريقة المصنّف بما ذكره من الفرق بين المفهوم والمصداق. وأما على طريقة الجمهور، فبأن موضوع هذه القضيّة ذو جهتين حسبما فصّله صاحب الشوارق فى المسألة الثلاثين. (هيدجى ١٣٣)

من عالم الملكوت ٢/٨١

«الملكوت» يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملةً، فى مقابل عالم الشهادة، اعنى عالم الحس والمحسوس. ويقال له الملكوت بالمعنى الاعم...

ويطلق تارة اخرى، ويراد منها الملكوت بالمعنى الأخص. وهو على قسمين: (١) عالم النفوس من السماوية وغيره. ويقال له الملكوت الأعلى و(٢) عالم المثال والخيال المنفصل، ويقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الأعم لانها عالم الغيب، ومن عالم الملكوت الأعلى بالمعنى الأخص. (آملى ١٧٤–١٧٥)

اتصاف العقل بالوجود والعدم ٣/٨١

أما اتصافه بالوجود، فلانه موجود حقيقة، لانّه متصور لعدم نفسه. والتصور لايتحقق من المعدوم.

وأما بالعدم، فلانه تصور عدمه. وتصور عدمه مستلزم لاتصافه بالعدم فى عالم التصور. لكن وجوده أصيل وعدمه ظلى. (آملى ١٧٥)

هذا اخبار عنه بلا اخبار ٨١/٦–٧

فموضوع هذه القضية، وهو المعدوم المطلق، موصوف بصحّة الإخبار عنه وبنقيضها الذى هو عدم صحّة الإخبار عنه. فيلزم اجتماع النقيضين. (هيدجى ١٣٤)

تهافتاً بحسب الظاهر ١٤/٨١

وذلك من عدم الفرق بين المفهوم والمصداق ، وإجراء حكم المصداق على المفهوم. (هيدجى ١٣٢)

بحمل الاوّلىّ ١٥/٨١

يعنى أن الحكم بامتناع الوجود ثابت لكل ماصدق عليه « شريك البارى» وكان من أفراده. والمفهوم الذهنى لشريك البارى لايصدق عليه« شريك البارى » بالحمل المتعارف. وهذا قريب مما قد يجاب بأن المحكوم عليه هو المفهوم ، وهو موجود فى الذهن وكلى من الكليات ، والمحكوم بالامتناع أفراد هذا المفهوم، بناء على ماهو مذهب القدماء من كون الحكم فى القضايا المحصورة على المفهوم من حيث يسرى الى الأفراد. فموضوعات القضايا المذكورة من حيث انها عنوانات لأمور باطلة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها ، لامن حيث انها مفهومات فى الذهن متقررة فيه . (هيدجى ١٣٤)

الفرق بين الحمل الأولى والشائع الصناعى ان صحة حمل شئ على شئ بالحمل الأولى لايستدعى صحة حمله عليه بالصناعى ، كما فى مثل الانسان انسان . فانه يصح بالحمل الاولى ضرورة انه نفسه ، ولايصح بالصناعى ، اذ الانسان اى مفهومه لايكون فرداً من الانسان، بل هو مفهومه ، كما ان مفهوم الجزئى جزئى بالحمل الاولى ، وليس فرداً من مفهوم الجزئى بالشائع الصناعى، بل هو فرد من مفهوم الكلى. فان مفهوم الجزئى كلى طبيعى ، أى يعرضه الكلية فى العقل، فانه لايأبى عن الصدق على الكثيرين ، كما ترى صدقه على زيد وعمرو ونحوهما من الجزئيات عند قولك: زيد جزئى وعمرو جزئى ونحوهما. وبالجملة فالتفاوت بين الحملين أوجب التفاوت فى الصدق ، حيث يصدق على مفهوم الجزئى انه جزئى بالحمل الأولى، وليس بجزئى، بل كلى بالحمل الصناعى .

واذا تبين هذا الفرق ، نقول: المحكوم عليه فى هذه القضايا هو المفهوم ، ففى قضية « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » المتصور هو مفهوم المعدوم المطلق . وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأولى ، وليس مصداقاً لنفسه ، بل يصح سلبه عن نفسه بالحمل

الصناعی ، اذ هو، حین مایتصور، یکون مصداقاً للموجود فی الذهن، والموجود فی الذهن لایکون مصداقاً لمفهوم المعدوم المطلق ، لان ماهومعدوم مطلق مالایکون له حظ من الوجود فی وعاء من الأوعیة . . . فمفهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولی، و مصداق للموجود بالحمل الصناعی . لکنه متحد مع أفراده الفرضیة، لاالفعلیة . اذ لیست له أفراد بالفعل . فمن جهة اتحاده مع أفراده الفرضیة یؤخذ موضوعاً فی القضیة، ویحکم علیه، لالأن یقف الحکم علیه علی ماهو مفاد القضیة الطبیعیة، بل لأن یسری منه الی أفراده الوهمیة علی ماهو مفاد القضیة الحقیقیة . کما هو مذهب المحققین فی الفرق بین القضیتین . أو یجعل المفهوم آلة ملاحظة تلک الأفراد الفرضیة، فیحکم علیها بعد ملاحظتها بوجهها الذی هو مفهومها. اذ المفهوم وجه للأفراد، وملاحظة وجه الشیٔ ملاحظة الشیٔ بوجهه. والحکم علی الشیٔ یتوقف علی تصوره، ولکن یکفی فی تصوره تصوره بوجهه . وتصور وجه الشیٔ تصور الشیٔ بوجهه . ومفهوم الشیٔ وجه الشیٔ ، فتصوره تصور الشیٔ بوجهه . وهذا طریق المصنف. وهو یرجع الی الاول، اعنی الحکم علی المفهوم لا لأن یقف علیه، بل لأن یسری منه الی الأفراد. والمآل واحد. (آملی ۱۷۵—۱۷۶)

بحمل شائع ۸۱/۱۶—۱۷

وهو حمل الکلی علی الفرد . وماهیة کل شیٔ لایلزم أن یکون من أفراد نفسها، اذ قد سبق أن المعیار فی کون الشیٔ فرداً أن یترتب علیه آثار الطبیعة المندرج هو فیها . والمفهوم الذهنی لیس کذلک. (هیدجی ۱۳۴)

من له حظ من الذوقیات ۸۱/۱۹

لعل مراده الشیخ أحمد الأحسائی . (هیدجی ۱۳۴)

یقول شریک الباری لایتصور ۸۱/۱۹—۲۰

هذا القائل، ان کان مراده من ان شریک الباری لایتصور أن مصداقه لایتصور وأن فرض مصداق المحال محال، فهو کلام حق لا اشکال فیه . . فکما لایکون لشریک الباری مصداق فی الخارج، لایکون له مصداق فی الذهن . وما یمکن تصوره هو مفهوم

شریک الباری، وهولیس مصداقاً له، بل هومصداق لممکن موجود فی الذهن موجود بایجاد الذهن. وکذلک مصداق المحال غیر متصور، اذ التصورنحو وجود له. وهومع کونه مصداقاً للمحال لایکون موجوداً بوجودأصلاً، ولو بالوجود الذهنی. وأما مفهوم المحال، فهولیس بمصداق للمحال، بل هومصداق للممکن الوجود، کما فی مفهوم شریک الباری. (آملی ۱۷۹–۱۸۰)

بل الوجود یبرزه ۱/۸۲

لکن عدم خروجه عن کونه ذلک المفهوم وابراز الوجود ایاه علی ما هو علیه لایجعله مصداقاً لنفسه. بل هو مصداق لمفهوم یصدق علیه مواطاة بالحمل الصناعی. (آملی ۱۸۰)

عالیا کان ۲/۸۲

أی الذهن. (هیدجی ۱۳۵)

ولم ینقلب وجوداً ۲/۸۲–۳

اذ لیس معنی موجودیة البیاض، ان یکون الوجود عینه اوجزئه، بل الوجودعرض له، أی خارج محمول علیه. فالوجود وجود سرمدا، والبیاض بیاض دائماً.

وبالجملة الحکیم یجب علیه احکام قاعدتین: توحیدالکثیر، وتکثیرالواحد، واتقان: مقامین التحقیق والتدقیق. فیعطی عقله کل ذی حق حقه. فکما ینبغی فی هذه الصفحة من القرطاس، ان یعلم ان سطحه کم متصل، یقبل القسمة بالذات، ولونه کیف محسوس، لایقتضی القسمة بالذات، وشکله کیف مختص بالکم، وترتیب اجزائه وضع، وهیئة محاطیته للمکان والزمان، این ومتی، ومقداره الذی هو حشوبین السطوح، جسم تعلیمی، وامتداده الجوهری، جسم طبیعی. وقس علیه. فلیدقق، ولیکثره بحسب المقولات، ولایغلط ولایغالط، کذلک. ینبغی ان یعلم ان لفظ شریک الباری موضوع لامهمل. ومفهومه لیس الّا شریک الباری، لا ان مفهومه مفهوم السواد مثلا. ووجود ذلک المفهوم الذی هو بفرض الذهن، لایصادم شیئیة المفهوم، کما انّ وجود البیاض لایصادم ان یکون

مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام فى مفاهيم المحالات الاخرىٰ. و بمفاهيمها، تمتاز كل عن الآخر، بعد توحّدها فى الّلاشيئيّة الوجوديّة. (سبزوارى ٤٤-٤٥)

فاذا فرضتم مفهوم المحال ٨٢/٤-٥

نعم، اذا كان مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال، لامصداقه. (آملى ١٨٠)

وعدماً قس ٨٢/٦

يعنى العدم عدم بالحمل الاولى، وليس بعدم بالحمل الصناعى، بل مصداق للموجود الذهنى عند ارتسامه فى الذهن. (آملى ١٨٠)

فى بيان مناط الصدق ٨٣/١

تعقيب مباحث العدم به، باعتبار ان النسبة معدومة فى الخارج، ولو فى القضية الخارجيّة. وانّما خارجيّة النسبة، بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها. وبهذا المعنى بعض السلوب خارجى، كما اذا سلب البصر فى الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف لنفس السّلب، لالوجوده، حتى يلزم التهافت، اذ لاوجود للسلب، بخلاف ما اذا سلب البصر عنه، بمجرّد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه. (سبزوارى ٤٥)

للعين انطبق ٨٣/٣

اما فى الخارجيّة، فللعين المحقّقة. وامّا فى الحقيقيّة، فللعين المحقّقة والمقدّرة. (سبزوارى ٤٥)

وحقّة ٨٣/٣

أى حقّ الحكم وصدقه. (هيدجى ١٣٥)

متعلق بالنسبة الحكمية ٨٣/٦

صفة لها. فالترتيب هكذا: صدق الحكم، من حيث نسبة حكمية فى القضية الذهنية، مطابقة لنفس الأمر. (هيدجى ١٣٥)

على الافراد المحققة الوجود ٩/٨٣

لايجب ان يكون العنوان المأخوذ فى موضوع القضية الخارجية علّة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد فى علّة الحكم. ففى مثل «قتل من فى الدار» يمكن ان... لايكون الكينونة فى الدار علة لقتلهم، بل كل واحد من أشخاص من فى الدار قتل لعلة مختصّة به. وكان على المتكلم ان يخبرعن قتل كل على حدة، لكن لمكان التسهيل فى التأدية جمع بين المختلفين فى علة الحكم بعنوان واحد لامدخل له فى الحكم...

ومن هنا يظهر ان القضية الخارجية فى قوة الجزئية، اذ لايكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم.. بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة. ولذا لاتتداول فى العلوم. لان الجزئى لايكون مكتسباً. (آملى ١٨١—١٨٢)

وهى التى حكم فيها ١١/٨٣

[تفسير] المشهور... للقضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج محققة كانت أو مقدرة.

وفسرها المصنف فى منطق الكتاب بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. وتكون هو على تفسير المصنف فى المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لان النفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وفسرها فى هذا الموضوع بتفسير المشهور. (آملى ١٨٢)

باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج ١٤/٨٣

أى، لنسبته فى الخارج، بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لالوجودها، كما مرّ، اذ لاوجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها. (سبزوارى ٤٥)

اذ ليست بمجرد فرض الفارض ٢١/٨٣

صدق القضية الذهنية بمطابقتها مع نفسها. فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابِقاً والآخر مطابَقاً... قلتُ: يكفى فى تحقق المطابقة مغايرة المطابِق والمطابَق بالاعتبار، ولايتوقف على المغايرة الحقيقية.

فالنسبة الحكمية، من حيث هى متعلّقة بالاذعان شئ، ومن حيث هى هى مع

قطع النظر عن کونها متعلّقة بالاذعان ، شئ . فهی بالاعتبار الاول مطابِق ، وبالاعتبار الثانی مطابَق . فللنسبة التی فی « الانسان حیوان » حالتان ، احداهما باعتبار حیوانیة الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحیوانیة له عن فارض أوتصدیق مصدق حیوانیته ، بل من نفسه . . . والحالة الأخری حالة حیوانیته من حیث کونها متصورة ومتعلقة بالاذعان . فصدق تلک النسبة باعتبار الحالة الثانیة ، باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولی ، فی مقابل « الانسان جماد » حیث ان النسبة فیه بفرض الفارض ، ومع قطع النظر عن فرضه ، لاواقعیة لها اصلاً . وما فی الواقع سلب الجمادیة عنه ، لاثبوتها له . (آملی ۱۸۲—۱۸۳)

المراد بالأمر هوالشئ نفسه ۸۳/۲۱ ، ۱/۸٤

کلمة « النفس » فی نفس الأمر بمعنی الذات ، وکلمة « الأمر » بمعنی الشئ . ف « نفس الأمر » بمعنی ذات الشئ . (آملی ۱۸۲)

عقل کلی ۳/۸٤

المراد بالکلیة هنا الاحاطة والانبساط . (هیدجی ۱۳۵)

فیه مستطر ۵/۸٤

واذا کانت جمیع حقائق الاشیاء فیه ، فمطابقة القضیّة الفلانیة لنفس الامر ، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التی فی ذلک العقل الکلی ، الذی هو کمرات ، فیها جمیع الصور : « لا رطب ولایابس الّا فی کتاب مبین » . وبوجه ، نفس الامر ، علم الله السابق الفعلی التفصیلی البسیط المبسوط المحیط بکل شئ ، « لایعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولافی السماء » . (سبزواری ٤۵)

التعبیر بالعبارتین ٦/۸٤

یعنی عبارة « عالم الامر » و « العقل الکلی » . (آملی ۱۸۳)

یعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر ۷/۸٤

فیکون « الأمر » فی مقابل الخلق ، بمعنی عالم الغیب فی مقابل الشهادة .

والتعبیر عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبیر عنه بالعقل الکلی ، لمناسبة لفظ

الأمر فى نفس الأمر مع لفظه فى عالم الأمر. (آملى ١٨٣)

الا له الخلق ٧/٨٤

أى عالم المحسوسات. ويقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلى. وعالم الأمر هو ماوراء المحسوسات. ويقال له عالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الارواح والعالم العلوى. (هيدجى ١٣٥)

هذا التعبير أنسب ٨/٨٤

أنسب من تعبير الحكماء من جهة اللفظ وأولى من المعنى الأول لعدم الاحتياج فيه الى القول بوضع المظهر موضع المضمر. (هيدجى ١٣٥)

من جهة اندكاك انيته ٨/٨٤-٩

فلم يكن هناك موتمر، بل مجرد أمر الله جلّ سلطانه. (هيدجى ١٣٥)

الانوار الاسفهبديّة ٩/٨٤-١٠

أى اللاتى فى الصياصى الانسيّة. وانما لم يكن لها مهيّة، لوجوه. منها ان المهيّة هى المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا المنع من ضيق وجودها، ووجود النفس لاحد له يقف عنده. بل كل مرتبة تفدالنفس عليها تتخطى عنها. وكل فعليّة تستكمل بها تكسّرها. وهذا ظلوميّة الانسان. وهذا ايضاً معنى «خلق الانسان ضعيفا»، «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه». ومنها ان التحقيق، ان النفس، بعد ان صارت عقلا بالفعل، تتحد بالعقل الفعال. والعقل الكلى لامهية له، كما لوحنا اليه. ومنها ماذكره الشيخ الاشراقى، شهاب الدين السهروردى، قدّس سرّه: ان كل مهية فرضته لنفسى اشير اليه بهو، واشير الى نفسى بانا. فلا اجد من نفسى، الّا وجود بحت بسيط. (سبزوارى ٤٥-٤٦)

الأنوار الإسفهبدية هى النفوس الناطقة الانسانية. وهذه الكلمة اصطلاح من شيخ الاشراق... وفى قوله «لامهية لها» ايضاً اشارة الى ماقاله الشيخ من ان النفس وما فوقها من المجردات إنيات محضة ووجودات بحتة لامهية لها... ولكن لايخفى ان الغرض ليس نفيها عنها رأساً. كيف والوجود الممكن لاينفكّ عن المهية فانه وجود ظلى. وقد قالوا: كل ممكن

زوج ترکیبی مرکب من مهیة ووجود، ومالاترکیب فیه أصلاً، حتی من المهیة والوجود هوالحق تعالی. بل المراد غلبة أحکام الوجود علیها واستهلاك أحکام المهیّة فیها حتی کأنها لامهیة لها. (آملی ۱۸۳—۱۸۴)

فمناط البینونة ۱۰/۸۴

ذکر المادة العقلیة، وهی المهیة، فی المناط، من باب ارخاء العنان. والّا، فالمناط الواقعی هوالمادة ولواحقها، کالتحول والحرکة. وفی عالم العقول، اذ لامادة ولاحرکة ولاحالة انتظاریّة، فسوائیتها وغیریتها معالوجوب، مستهلکة. وکل منها یقول: «من رانی، فقد رایالله»، اذ ظهوراحکام الوجوب وصفاته، قاهرباهرعلی احکام الامکان. ومن هنا ذکرت فی تعالیقی علی الاسفار، توجیهاوجیها لکلامفیثاغورس، حیث عرف الحرکة بالغیریّة. وقدحوا فی کلامه بانه، لوکانت الحرکة هی الغیریّة، لکان کل غیریّة حرکة، کغیریّة الوجود والعدم، وغیریّة السواد والبیاض، وهوظاهرالبطلان.

وقال الشیخ الرئیس: ولم یعلم انه لیس یجب ان یکون مایوجب افادة الغیریّة، هو نفسه غیریّة. فانه لیس کل مایفید شیئاً، یکون هو. ولو کان الغیریة حرکة، لکان کل غیر متحرکا.

اقول: توجیه کلامه ان الحرکة ملاك الغیریّة والسّوائیّة فیالوجود عن الوجوب. فان وجود العقول، حیث لاحرکة ولاحالة انتظاریة فیه، کانت الغیریّة فیه مستهلکة. فکانت العقول من صقع الربوبیّة، ولیست من العالم، کما قال صدرالمتالهین، فی رسالةالحکمة العرشیة: اذالعالم ماسویاللهتعالی. وهوالعالم الطبیعی من الاجسام المتغیّرة، والطبایع السّیالة، وما انطبع فیها، وتعلق بها، من حیث التعلق بها، والاتصاف باحکامها. فالحرکة تبدی جنبته الغیریّة والسّوائیة. والتغیر یجلب التغایر. وهذا نظیر ماحررنا هناك، ان مناط غیریّة العلم الطبیعی مع الالهی، الّذی موضوعه الموجود المطلق، ان یتخصّص الموجود المطلق بالتخصّص الطبیعی، وهوالجسم المتحرك، لامطلق التخصّص، کالامکان والجوهریّة. ولذا لایخرج مباحث العقول عنالالهی، بل هی معظمه. (سبزواری ۴۶—۴۷)

سواء کانت خارجیة او عقلیة ٨٤/١٠-١١

خارجیة، کالهیولی الحاملة لصورة الشیٔ؛ عقلیة، کالماهیة. فی اطلاق «المادة العقلیة» علی الماهیة مساهلة من باب المشاکلة. سیجیٔ ان الجنس المأخوذ بشرط لافی البسائط الخارجیة مادة عقلیة، وفی المرکبات مادة خارجیة. (هیدجی ١٣٦)

کلمة کن الوجودیة ٨٤/١١

أی لالفظ «کن»، لما ورد أن أمره تعالی لیس بنداء یسمع ولاصوت یقرأ، بل أمره فعله. (هیدجی ١٣٦)

یکفیه مجرد امکانه الذاتی ٨٤/١٣

بخلاف غیره من الممکنات، فإنه یحتاج الی مؤنة زائدة من مادّة وتخصّص استعداد، کالانسان حیث یصیر انساناً یحتاج الی مادّة ای النطفة وتخصّص استعداد. (هیدجی ١٣٦)

المحضة ٨٤/١٤

أی ذاتاً وفعلاً. (هیدجی ١٣٦)

او مادی ٨٤/١٧

ذکره تطفّلاً. وقوله: «مادة کان...» ایضاً تطفّلی. (هیدجی ١٣٦)

خارج عن نفسه ٨٤/١٨

حاصله أن معنی کون الشیٔ فی نفس الأمر کذا هو أنه فی حدّ ذاته مع قطع النظر عما عداه کذا. وهذا مناسب للمعنی الأول بخلاف الثانی، اذ المعنی حینئذ أن الشیٔ فی عالم العقل وفی مقام علمه کذا. فلم یقطع النظر عن غیره، بل لوحظ عالم العقل معه. (هیدجی ١٣٦)

من هذا ظهر النسبة ٨٥/٤

النسبة بین الخارج والذهن عموم من وجه. فمادة اجتماعهما مثل «الاربعة زوج» من القضایا الصادقة التی موضوعها غیر الحق. ومادّة افتراق الذهن عن الخارج فی القضایا الکاذبة، ومادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق.

فمن کون النسبة بین النفس الامر والذهن عموماً من وجه، و کون الحق مادة افتراق

نفس الامرعن الذهن ، ظهر أن النسبة بين الخارج والذهن ایضاً عموم من وجه ، وكون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن. (آملی ۱۸٤–۱۸٥)

للاشارة الى جريان هذه النسب ٥/٨٥

أی ، كما ان هذه النسب الثلث ، بل الثنتين، من النسب الاربع المشهورة ، واقعة فی نفس الامروالخارج والذهن ، كذلك جارية فی صاحبات النسب، وهی النفس الامری والخارجی والذهنی . ويمكن ان يعكس ، أی كما ان النسب واقعة فی النسب والاوصاف ، كذلك جارية فی الذوات .

ولعلك تقول : بين الخارجی والذهنی والخارج والذهن ، تباين ، لان احدهما مايترتب عليه الأثر ، والآخر مالايترتب . اقول: العموم والخصوص هنا اعم ممّا بحسب الصدق والحمل، ومما بحسب التحقق. ففی مثل «الاربعة زوج» ، قد تحقق الخارجی والذهنی وهوظاهر . وكذا تحقق الخارج والذهن، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق فی مورد ، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه. وفی قولنا «الاربعة فرد » ، تحقق الذهنی ، لاالخارجی . وفی الحق المطلق ، خلاف ذلك .

ثم لعلك تقول: نفس الامر اعم مطلقا من الذهن ، لان الذهن هوالنفس، وقواها المدركة ، وهی الامورالنفس الامريّة . فاقول : النفس او الوهم ، مع وصف انه المتصور لما هوخلاف الواقع ، من حيث انه خلاف الواقع ، ليس كذلك. والعلم عين المعلوم. [و] وجه اخر فی جريان النسب بعينها ، مامرّ من اتحاد الخارجی والخارج والذهنی والذهن فی مبحث الوجود الذهنی. (سبزواری ٤٧)

غرر فی الجعل ١/٨٦

أعلم أن مسألة أصالة الوجود فی الجعل غيرمسألة أصالته فی التحقق ، لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجّح أوالأولوية الذاتية أوالبخت والاتفاق يمكنهم البحث فی أصالة الوجود أو الماهية فی التحقق دون الجعل ، اذ الممكن زوج تركيبی له ماهية ووجود. بل يمكن للإلهی التكلم فيها قبل إثبات الصانع ، بخلاف مسألة الجعل.

فان قلتَ: كل من قال من الإلهيين بأصالة أحدهما فى التحقق قال بأصالته فى الجعل وبالعكس. فثبوت أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق يغنى عن إثبات أصالته فى الجعل لما بينهما من التلازم. فما الحاجة الى عقد باب على حدة؟

قلتُ: ليس الأمر كما زعمت. فان بعضاً من الحكماء القائلين بأصالة الوجود فى التحقق يقول بأصالة الاتّصاف فى الجعل. فتحقق الوجود أو الماهية لايثبت الاتصاف ولاينفيه. على ان غرضهم بيان أقسام الجعل والاشارة الى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً لما يترتب عليه من الفوائد. (هيدجى ١٣٧)

اذ قسم ٣/٨٦

سيجئ تقسيم الوجود الى الرابط والرابطى والنفسى. وكان المناسب تقديمه على مبحث الجعل. (هيدجى ١٣٧)

الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسى ٤/٨٦

«الوجود الرابط» مالانفسية له أصلاً، ويكون مفاد «كان» الناقصة، اعنى ثبوت الشئ للشئ. و «الوجود النفسى» ما يقابله. وهومايكون مفاد «كان» التامّة، أعنى ثبوت الشئ. ويعبّر عنه بـ«الوجود المحمولى».

وهوعلى ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه فى نفسه عن نفسه، وهو وجودالواجب تعالى؛ و إمايكون بنفسه فى نفسه عن غيره، وهو وجودالجوهر؛ وإما يكون بنفسه فى غيره عن غيره، وهووجود العرض المسمى بـ«الوجود الرابطى». (آملى ١٨٦)

فان الاول ٧/٨٦

الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المولّف كتصديقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه. (سبزوارى ٤٧)

ولايتصور بين الشئ ونفسه ١٢/٨٦

لان ثبوت الشئ لنفسه وذاتياته له ضرورى، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيده، والمحتومات الشديدة، على المتكلم فى الحقائق،

سیّما فی مسألة القضاء والقدر، احکام مباحث الجعل، واتقان احکامه، وامتیاز اقسامه. اذ، لوفرق القائل لم یقل «لم جعل الله الورد وردا، والشوك شوکا؟»، و «لم جعل السعید سعیدا، والشقی شقیا؟»، أو «لم جعل الانسان ناطقا، والحمار ناهقا؟»، أو «لم جعلهما مختلفین؟» اذ کل ذلك جعل ترکیبی فی الذات والذاتی ولازم الذات، وهو محال. والمحال غیر مجعول. والامکان مناط الحاجة الی العلة. واذا کان الموضوع، هو الانسان، فجعله انساناً تحصیل الحاصل، اذ لایتصور انفکاکه عن نفسه، حتی یثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الانسان بسیطاً، او فاض من الجاعل وجوده بسیطاً، ومهیته بالعرض. ثم الانسان انسان، والوجود وجود، بلاجعل مستأنف. (سبزواری ۴۷—۴۸)

ماجعل الله المشمش مشمشاً ۱۴/۸۶

صیرورة ذات الانسان انساناً، مثلاً، أو صیرورته حیواناً أو ناطقاً، أو صیرورة الاربعة زوجاً، ضروری. وهذا لاینافی احتیاج الانسان فی وجوده أو احتیاج الاربعة فی وجودها الی الجاعل. وبعد جعل الانسان جعلاً بسیطاً، لایحتاج فی صیرورته انساناً أو حیواناً الی جعل تألیفی یجعله انساناً أو حیواناً. لانه یستغنی عن الجعل مطلقاً حتی جعل البسیط لکی یکون واجب الوجود بالذات. والی ذلك ینظر کلام الشیخ حیث یقول: «ماجعل الله المشمش مشمشاً ولکن اوجده» بمعنی انه یحتاج الی الجعل البسیط لا المؤلف، لانه مستغن عن الجعل مطلقاً. (آملی ۱۸۶—۱۸۷)

عزّی الاول للاشراقی ۸۶/۲۰—۲۱

کما قال شیخهم فی حکمة الإشراق: «ولما کان الوجود اعتباراً، فللشیئ من علّته الفیّاضة هویته».

قال صدر المتألهین فی تعلیقه علیه: «ولیس الفائض من العلّة الفیاضة الا الهویّة الوجودیة، لاالماهیة الکلیة، لانها ماشمت رائحة الوجود». (هیدجی ۱۳۷—۱۳۸)

فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس المهیة ۲۱/۸۶

لما کانت مسألة الاصالة فی الجعل، متفرعة علی مسألة الاصالة فی التحقق، وقدمضی

تحقيقها ، كنت على بيّنة من ربك ان المهيّة التى هى اعتبارية. وبذاتها ليست موجودة ولامعدومة، ونفسها ليست الّا هذا، لاتكون اثر حقيقة الحقائق. كيف؟ وما لم يؤخذ مع المهيّة الوجود لايطلق عليها الحقيقة. وبهذا يفرقون بين المهية والحقيقة. فالحق ان نفس المهيّة ، كما ليست موجودة ولامعدومة، ليست بمجعولة، ولالامجعولة. والكل خارجة عن ذاتها. (سبزوارى ٤٨)

لايحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل ٢/٨٧

فانه اذاصدرت ذات المعلول كماهية الانسان، مثلاً، عن العلّة، لايحتاج بعدصدورها الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها. فهى مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها.

نعم، كون الذات ذاتاً وسائرلوازمها متفرعة على نفس الذات المجعولة ومحتاجةالى الجاعل بالعرض وعلى سبيل الاتفاق. (هيدجى ١٣٨)

وكان القول ٥/٨٧

فالمهيّات، فى تقررها الازلى ، عندهم ، غير مجعولة. لان الازليّة مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهومتحقق فى الوجود الامكانى. فاثرالجاعل انضمام الوجود فيما لايزال الى المهية التى كانت متقررة فى الازل، لكن لم توجد بعد. فذلك الشيخ الجليل، قدّس سرّه ، دفع هذا بان قال: نفس المهيّة مجعولة وحادثة بالذات. فالممكن بشراشره، فاقرة حادثة، ولاقديم ثابت وموجود، سوى الله، كما انهم يقولون: لاقديم موجود، سوى الله. ولاحاجة بنا الى ذلك العذر، لان اثمه اكبر من نفعه. وكانهم حسبوا ان المهيّة جبل لايحركه العواصف، ولايزعزعه القواصف. حاشا، بل هى اوهن من بيت العنكبوت. وقولنا فى تشئ المهيات، قول الله تعالى[١] «ان هى الّا اسماء سميتموها انتم وآباءكم ، ما انزل الله بها من سلطان» . فنحن ، حيث قلنا انها اعتبارية منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، وانها متاخرة عن الوجودات ، عند العقل ، وللوجودات تقدم بالحقيقة عليها ، لم يبق مجال لهذا الوهم. ويدفع ايضاً بما نقل عن صدر المتالهين، قدّس سرّه، انها مجعولة ايضاً، لكن بالعرض.

(سبزواری ۴۸–۴۹)

كما هومذهب المعتزلة. (هيدجى ۱۳۸)

لمغايرة الماهية للوجود ۷/۸۷

خلافاً للأشعرى حيث يقول بعينيتها. (هيدجى ۱۳۸)

المحقق اللاهيجى ۸/۸۷

اعلم ان بين قول اللاهيجى وقول شيخ‌الاشراق فرقاً. فالتوجيه الجارى فى‌قول‌المحقق لايجرى فى قول شيخ‌الاشراق.

وتوضيح ذلك ان الآراء فى باب الوجود مختلفة. فمنهم من يقول ان للوجود (۱) مفهوماً وهو المعنى المصدرى العام البديهى، (۲) وحصصاً وهو ذلك المفهوم البديهى مضافاً الى مهية مهيّة على نحو يكون التقييد كالمعنى الحرفى داخلاً والقيد خارجاً؛ (۳) وافراداً خارجية وهوالوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين، والمتفاوتة بالتشكيك عند الفهلويين. وهولاء القائلون بثبوت الأفراد الخارجيّة للوجود، متواطياً أو مشككاً، هم القائلون بأصالة الوجود.

ومنهم من يقول بمفهوم الوجود وحصصه وأفراده ايضاً، لكن يقول بان أفراده ليست فى‌الخارج، وانما هى اعتبارية، بمعنى كون‌الخارج ظرفاً لنفسها، لالوجودها. فيكون عنده أفراد الوجود غيرالمهية، لكنه يقول بأن المحقّق فى‌الخارج هوالمهية، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهيجى.

ومنهم من يقول بانه ليس للوجود فرد أصلاً، بل المحكى بالوجود ليس الا مفهومه وحصصه، وانه ليس له فرد، لاخارجاً ولااعتباراً، وان مصداق الوجود فى‌الخارج هو المهية. وهذا هومختارشيخ‌الاشراق... فانظر كيف يستدل على‌نفى مجعولية الوجودوالاتصاف بنفى الفرد عنهما وان مصداقهما نفس المهية. (آملى ۱۸۷)

نفى توهم ان يكون المهيات ثابتات فى‌العدم ۸۷/۱۰–۱۱

بناء على قول المحقق اللاهيجى يمكن تصحيح أصالة المهيّة بارادة نفى توهم ثبوتها

بلاجعل قبل جعل الوجود. فيكون المجعول هوالوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق، اذ لاواقع للوجود حتى يقال بمجعوليته. وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفى ذاك التوهم وأن المقصود هوجعل الوجود، اذ لاوجود على هذا القول الا نفس المهية. (آملى ١٨٧-١٨٨)

نفس قوام الماهية ١٦/٨٧

لو كان مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هونفس تلك الماهية، كما قاله، حتى يتفرّع عليه استغنائها عن الجاعل، لزم انقلاب الشئ عن الإمكان الذاتى الى الوجوب الذاتى. فإن الممكن، اذا كان فى ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه، لكان الوجود ذاتياً له، فلم يكن ممكناً. (هيدجى ١٣٨)

مصحّح حمل الوجود ١٦/٨٧

لان الوجود نفس كون المهية وتحققها، لاامرينضم اليها. والّا، كان عرضا فيها، لاوجودالها. هذا خلف. فمابه يشاراليها اشارة عقليّة، وتتذوت به، هو وجودها. فاستغنائها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، فى قوّة استغناء وجودها. والمستغنى الوجود واجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه. وحاصل الايرادين، كما نشيراليه، انّه اين الاستغناء من جهة ان الشئ فوق الجعل، كما فى الواجب تعالى[1]، من الاستغناء من جهة ان الشئ دون الجعل، كما فى المهية السّرابيّة؟ واذا قلنا: الممتنع، بل العدم بماهو عدم، لايحتاج الى جاعل موجود، فهل نصيّره شيئاً متحصلا، أو موجوداً غنيّاً؟ وأيضاً، قوام المهية مصحح حمل نفسها، لاحمل الموجود، غايته مصحح حمل لاموجودة ولامعدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر فى تقديم السلب على الحيثيّة. فان الموجبة المعدولة، تستدعى الوجود للموضوع، ولاوجود فى المرتبة. وفى الحقيقة، عند تخلية المهية فى لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهنى، لاالقوام. (سبزوارى ٤٩)

لايخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق مبنى على قوله بأصالة المهية فى مرحلة التحقق. اذ على هذا القول، نفس المهية بلاانضياف شئ اليها من الجاعل هى المصحح لحمل الموجود عليها. فلوكانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل، وكانت مع قطع النظرعن جعلها مصداقاً

للموجود ، لخرجت عن الامكان ، وصارت واجباً ، اذ لامعنى للواجب الا ما كان بنفس ذاته موجوداً ، غير محتاج فى موجوديته الى الجاعل . (آملى ۱۸۸)

يرد عليه ان استغناء المهية ۸۷/۱۹

حاصله ان الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة انه فوق المجعولية ، وانّه بلاجعله موجود. والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعولية ، وانها بعدجعلها غير متحققة .

ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهيّة . فهو ، وإن كان حقاً لكنه مبنائى ، لايرد على السيد المحقّق على مبناه من أصالة المهيّة فى مرحلة التحقق. (آملى ۱۸۸)

وايضاً كيف يكون نفس قوام المهية ۸۷/۲۱

هذا الجواب ايضاً مبنى على اعتبارية المهية فى مرحلة التحقق ، وان موجوديتها بالوجود (آملى ۱۸۸)

لزم الانقلاب ۸۷/۲۲

لانّ الممكن بعد صدور مهيّته عن الجاعل ، اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، بلاملاحظة شئ آخر معه ، بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له . فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الواجب الذاتى...

ولايخفى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ماتقدم من الدليل على أصالة الوجود فى مرحلة التحقق ...

فيحصل ان مرجع استدلال السيّد المحقق على أصالة المهيّة فى مرحلة الجعل هو الاستدلال على أصالتها فى مرحلة التحقق. ومرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهيّة وأصالة الوجود فى مرحلة التحقق. وكلا الاستدلالين حق. وان الاختلاف فى المبنى . ومنه يظهر اختلاف المسألتين. فان مسألة أصالة الوجود فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالته فى مرحلة الجعل ؛ وأصالة المهيّة فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالتها فى مرحلة

الجعل، وإن كان الحق هو أصالة الوجود فى المرحلتين، مرحلة التحقق ومرحلة الجعل. (آملى ١٨٨- ١٨٩)

وقد مشى المشاء نحوالباقى ١/٨٨

وهو جعل الوجود وجعل الاتصاف، وهو صيرورة المهيّة موجودة. (آملى ١٨٩)

الى جانب مجعولية الوجود ١/٨٨-٢

قالوا إن الأثر الأول للجاعل هوالوجود المعلول، وفسّره المتأخرون منهم بالموجودية أى اتصاف ماهية المعلول بالوجود بمعنى الجعل المؤلف. (هيدجى ١٣٨-١٣٩)

ولعل هولاء ٢/٨٨

انّما عبّروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانّه المنتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل. (سبزوارى ٤٩)

يحلله العقل الى موصوف وصفة ٣/٨٨

الموصوف هوالماهية والصفة هى الوجود.

اعلم أن الماهية من حيث الوجود تابعة لذات الوجود، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها فى العقل والتصور. (هيدجى ١٣٩)

ذلك الأمرالبسيط هوالوجود ٣/٨٨-٤

ذلك البسيط هوالوجود الّذى وجود ونسبة، اذ الوجود الامكانى ليس الا نفس الربط ومحض الفقر، لا انه شئ له الربط والفقر. ولذا يعبرعن الوجودات الخاصة الامكانية بالوجود الرابط. وهو منشأ انتزاع المهية، فيحلله العقل الى موصوف، هوالمهيّة، وصفة، هى الوجود، واتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. وكل ذلك فى نشأة العقل. والا ففى الخارج ليس الاالوجود الذى هوعين الربط والفقر.

وممّا ذكرنا يظهر ان المهيّة تابعة للوجود بحسب الخارج، لأنها منتزعة عنه، وان الوجود صفة تابعة لها فى العقل. فالتابعية والمتبوعية بين المهيّة والوجود يتعاكسان خارجاً وذهناً. (آملى ١٨٩-١٩٠)

وقس عليه الصحيح والباطل ١١/٨٨–١٢

اذ على كل من القولين الآخرين ، الاحتمالات اثناعشر ايضاً . (سبزوارى ٤٩)

جعل الوجود ١/٩٠

أى جعلاً بسيطاً بالذات. (هيدجى ١٣٩)

مهية مجعولة بالعرض ٢/٩٠

أى ، مجعولة بعين جعل ذلكك الوجود ، لابجعل على حدة . كما انّها موجودة بعين ذلكك الوجود ، وجود الكلى الطبيعى بعين وجود شخصه. فكما ان نصب الشاخص نصب ظله ، كذلكك جعل الوجود الخاص جعل مهيته . مثال آخر، جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما فى البسائط الخارجيّة ،لان وجودها واحد بدليل الحمل، ومفاده الاتحاد فى الوجود. فكذا المهية النوعية مجعولة بجعل وجودها ، لابجعل مستانف . وهذا ايضاً ممّا يرشدك الى القول المرضى ، حيث ان وحدة الجعل وتعدده ، تدور على وحدة الوجود الخاص وتعدده، لاعلى وحدة المهية وتعددها. ولو كانت المهية مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها . فان مهية الفصل ،غير مهية الجنس. وكلتيهما غير المهية التامّة النوعيّة. واذا كفى الجعل الواحد للثلثة بالبرهان ،واتفاق المحققين، فاحدس ان المجعول هو الوجود. فان مهياتها ، وان كانت ثلثا ، لكن لما كان وجودها واحداً ، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلكك الوجود. (سبزوارى ٤٩–٥٠)

هو اختيارى ٨/٩٠

وهو مجعولية الوجود بالذات بالجعل البسيط . (هيدجى ١٣٩)

مع قطع النظر عن الوجودين ٩/٩٠

إشارة الى ردّ من زعم كالعلّامة الدوّانى والمحقّق الشريف أن لازم الماهيّة عبارة عن لازم كلا الوجودين.وقد صرّح فى المنطق عند قسمته اللازم بان هذا القول ليس مرضياً عنده. (هيدجى ١٣٩)

والمهية بهذا الاعتبار اعتبارى بالاتفاق ١٠/٩٠

ان المهية من حيث هى هى أمر اعتبارى عندالكل ، حتى القائلين بأصالتها . وانما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل.

ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة: هل تزيد عليها شيئاً ام لا؟ فان زادت، فالزيادة هى الوجود، ولو سماها القائل بأصالة المهيّة بالحيثية المكتسبة ، اذ الخلاف ليس فى اللفظ والتسمية. وان لم تزد عليها شيئاً ، وبقيت المهيّة بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الاهى ، فلم تستحق حمل الموجودية عليها ،أو خرجت عن حدالامكان الى الوجوب.

وبالجملة ، فالمهية من حيث هى أمراعتبارى . (آملى ١٩٠—١٩١)

يلزمها كذلك ١١/٩٠

أى بما هى هى . (هيدجى ١٣٩)

اولىٰ بالاعتبارية ١١/٩٠

لانه سبكٌ اعتبارى من اعتبارى . فالامكان ، مثلاً ، الذى هولازم المهية،من حيث هى، اولى بالاعتبارية منها . (سبزوارى ٥٠)

وهذا من قبيل قوله «انما يعرف...» ١٢/٩٠

إشارة الى ماقاله علماء النحو من أن كلمة « ذو» لاتضاف الى مضمر، لأنها وضعت وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس. وقد أضيفت اليه على سبيل الشذوذ، كقول الشاعر... إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه. (هيدجى ١٣٩)

هاتان المقدمتان ١٤/٩٠

أى كل معلول لازم لعلته، والأخرى لازم الماهية اعتبارى.

وصورة القياس هكذا:

ماسوى الصادرالأول معلول للصادرالأول ، أى لماهيته، كما هوالمفروض.

وكل معلول لازم لعلّته.

فما سوى الصادرالأول لازم لعلته ، وهى ماهية الصادرالأول.

وکل ما هو لازم الماهیة اعتباری.

فینتج: ماسوی الصادرالأول اعتباری. فهو المحذور. (هیدجی ۱۳۹–۱٤۰)

ففی سوی المعلول الأول ۱٤/۹۰

کل معلول لازم لعلّته. . . فنقول: بناء علی أصالة المهیّة فی مرحلة الجعل یکون المجعول نفس المهیة وصرفها. والمهیّة من حیث هی أمراعتباری. فالصادر الأول، وهو مهیة العقل الأول،أمراعتباری لازم لعلته، أعنی وجود الحق. والصادرالثانی هو مهیةالعقل الثانی،أیضاً امر اعتباری لازم لمهیة العقل الأول التی کانت اعتباریة.وهکذا بقیةالصوادر ولوازم عللها التی هی مهیّات اعتباریة،سوی العقل الاول الّذی کان لازماً لوجود الحق تعالی. فحینئذ،لایلزم فی العقل الاول محذور، اذ هو اعتباری لازم لأمرمتأصل – وقد عرفت جواز لزوم الأمر الاعتباری للأمر المتأصل – ولکن یلزم فیما سواه اعتباریة الکل وانتزاعیته، لان الکل لازم مهیّة الصادر الاول ومعلوله؛ إما بلاواسطة،أو معها. فعلی القول بأصالة المهیّة فی مرحلة الجعل یلزم اعتباریّة ما سوی المعلول الاول. وهو باطل. (آملی ۱۹۲–۱۹۳)

حتم ولزم من قول الاشراقی ۱٥/۹۰

إن الذی یلزمهم کون ماسوی الصادرالأول معلولاً له. وأما انتزاعیته فلا،اذلیست ماهیة الصادرالأول بالاعتبار الذی ذکره علّة لما سواه، اذ الماهیة بهذا الاعتبار لایقتضی شیئاً. بل من حیث هی موجودة فی الخارج علّة لما سواها. فهو معلول للوجود بالقیاس الی علّته. وکلام المصنّف لایخلو عن مغالطة، علی أن کون الماهیة اعتباریة معرکة للآراء. (هیدجی ۱٤۰)

اذ المفروض ۱٦/۹۰

اذ قد مرّ ان المتحقق، اما الوجود واما المهیة. واذا کان الوجود اعتباریاً عندهم، فالمتحقق فی الواقع فی المعلول الاول لیس الّا مهیّته. وکل مایعتبرون فیها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجیاً کان أو عقلیّاً، یخرجها عن کونها نفسها، وعن کون

المجعول هو نفس المهيّة. فمعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا فی لازم اللازم، بالغا مابلغ. (سبزواری ٥٠)

انسلاب سنخيتها ٢٠/٩٠

والحال ان السنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة. قال تعالى[1]: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء. «الاثر يشابه صفة موثره». فعلة الوجود وجود، وعلّةالعدم عدم، وعلة المهية مهية. وكذا فی ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة ؟ وهی حيثية لاتابی عن الوجود والعدم، اثرحقيقة الحقائق والوجوب الذاتی، بل اثره الوجود الذی هوحيثيّة طرد العدموالاباء عنه. كيف وحيثيّة الوجود كاشفة عنالوجوب؟ وأيضاً، المهية نقيصة، ومرجع النقايص، والوجود خير، فهو تعالى مصدرالخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه. (سبزواری٥٠-٥١)

أی حتم ولزم انتفاء السنخية بين الماهيات وجاعلها، وهی معتبرة فی كل معلول بالقياس الى علته. وإلا جاز أن يكون كل شیٔ علة كل شیٔ. (هيدجی ١٤٠)

كالفیٔ للشیٔ ٢٠/٩٠

بدانكه معنى افاضت ايناست كه، بخشش از دارای حقيقی بيايد، چنانكه از او چيزی نكاهد. ودر بازگشت چيزی برونيفزايد. پس نسبت معلول بعلت حقيقيه،نسبت نم و يم نشايد، بلكه فئیوشیٔ بايد.

ای سايه مثال گاه بينش در پيش وجودت آفرينش

پس مهيات غواسقوظلماتند، ووجود منبسط سايه بلند پايهٔ اوست. «الم تر الى ربك كيف مدّالظلّ». وهوالواحد الاحد الصّمد «لم يلد ولم يولد». (سبزواری ٥١)

ظهرسابقاً ٢٢/٩٠

بقوله: والحق ماهيته انيته. (هيدجی ١٤٠)

ومعلولالوجود وجود ٢٢/٩٠-٢٣

الّا انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلى، كان البينونة

بینهما بالکمال والنقص، بعد سنخیّتهما فی الوجود. والنقص، لما کان عدمیا، کان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحدیث الشریف عن امیرالمؤمنین وسید الموحّدین علی علیه‌السلام: «توحیده تمییزه عن خلقه، وحکم التمییز بینونة صفة، لابینونة عزلة». فالبینونة عزلة هی التباین من جمیع الوجوه. فلو لم یکن فی المجعول شیء من سنخ الجاعل، جاز استناد کل مباین الی مباین آخر، وحصول کل شیء عن کل شیء حتی العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العکس. ولو لم یکن سنخ الوجود والنور الذی فی المجعول فی جاعله، فمم فیه حصل؟ ومن این الیه وصل بعد ماکان فاقراً وفاقداً؟ (سبزواری ۵۱)

والاتصاف حاله معلومة ۹۰/۲۳—۲۴

لکونه أمراً نسبیاً انتزاعیاً. (هیدجی ۱۴۰)

بالارتباط الی الجاعل ۹۱/۳

کما أن الحصص مرتبطة بالوجود المطلق، أی المفهوم العامّ، متقومة به. ولاتعقل الا به، کذلک الوجودات الخاصّة الحقیقیة متقومة بالوجود الحق المطلق ومرتبطة به، لایکون تعقلها إلا به. (هیدجی ۱۴۰)

بل یکون عین الارتباط ۹۱/۳—۴

کما فی الوجود الخاص الحقیقی، علی ما سیجیء انّه عین الربط والتعلق والفقر، لا بالمعانی المصدریّة. بل کلّ منها، فی اصطلاح اهل الحکمة المتعالیة، مرادف مع حصص مفهوم الوجود. فی ارادة الوجود الخاص الذی هو حیثیّة طرد العدم المتقوم بوجود القیوم، تقوّماً وجودیّاً، اتمّ واقوم من تقوم المهیّة النوعیّة بعلل قوامها. (سبزواری ۵۱—۵۲)

ان الوجودات الخاصة الامکانیة مطلقاً، حقائقها هی عین الربط بمبدئها، لا انها ذوات عرضها الربط حتی تکون هی فی نفسها شیئاً وربطها بعلتها شیئاً آخر... بل انما هی متقومات بالربط بالعلة، لابمعنی ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتی تکون لذواتها جزء آخر غیر الربط، لان ذواتها بسیطة لاجزء لها، بل بمعنی ان ذواتها البسیطة نفس الربط بالمبدء

وعین حقیقته. فتکون هی فی عالم الموجودیة کالمعنی الحرفی فی عالم المفهومیة. فکما ان المعانی الحرفیة غیرمستقلة فی عالم المفهوم، فکذلك الوجودات الخاصة الامکانیة غیرمستقلة فی عالم الوجود. وبعبارة اوضح، سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذواتها عنها. (آملی ۱۹۳—۱۹۴)

ان الوجود رابط ۲/۹۴

بدء بقسمة الوجود لأن الموادّ کیفیات للوجود الرابط عندالأکثر، وهومعنی حرفی یقع رابطة فی الحملیات الایجابیة، مغایر للنسبة الحکمیة، فإنها فی کل العقود بخلاف هذا الوجود، وغیرالوجود المحمولی بحسب السنخ. والاشتراك بینهما فی مجرد اللفظ، کما حقق فی موضعه. (هیدجی ۱۴۰)

رابط ورابطی ۲/۹۴

الوجود:
- الوجود الرابط
- الوجود النفسی (المحمولی):
  - لنفسه:
    - بنفسه (وجودالواجب)
    - بغیره
  - لغیره [وبغیره] (الوجود الرابطی)

إن الوجود إما یکون فی نفسه، وهوالوجود المحمولی، ومفاد «کان» التامة، ویعبر عنه بثبوت الشیء [وبالوجود النفسی].

أو لایکون فی نفسه، وهو مفاد «کان» الناقصة؛ ویعبر عنه بثبوت الشیء للشیء، وبالوجود الرابط.

وما یکون فی نفسه: إما یکون لنفسه، أو یکون لغیره. والأخیر کوجود العرض وکوجود الصورالحالّة فی محالّها وکالنفوس المنطبعة. ویعبر عنه بالوجود الرابطی.

وما یکون لنفسه: إما یکون بنفسه، وهو وجودالواجب، أویکون بغیره، کالجوهر. ففی الواجب نفسیات ثلاث، أی وجوده فی نفسه لا فی غیره، لنفسه لا لغیره، بنفسه لابغیره.

وفی الجوهر نفسیتان ، أی وجوده فی نفسه لنفسه ، لکنه لایکون بنفسه ، بل بغیره الذی هوعلته .

وفی العرض نفسیة واحدة ، أی وجوده فی نفسه . لکنه لیس لنفسه . بل لغیره ، بمعنی أن وجوده فی نفسه نعت لغیره ــ ولذا یعبر عنه بالوجود الناعتی ــ ولا یکون بنفسه . بل بغیره الذی هو علته .

وفی الوجود الرابط النفسیات الثلاثة کلها مسلوبة . وهو أضعف مراتب الوجود . (آملی ۱۹۵)

أو یکون وجوداً لا فی نفسه ۶/۹۴

فالنفسیّة ثلاثها مسلوبة عنه ، وهو اضعف مراتب الوجود ، کالمعنی الحرفی ، غیر ملحوظ بالذات . وکما یتحقق فی الموجودات بالوجود النفسی ، یتحقق فی العدمی ، مثل « زید اعمی وامیّ » ، بل فی الممتنعات ، مثل « شریک الباری محال » ، و« اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین » . (سبزواری ۵۲)

عین وجوده لغیره ۱۶/۹۴

مصداقاً وهویةً . فلا تغایر بینهما إلا بالاعتبار ، بخلاف الرابط ، فانه غیرالوجود المحمول سنخاً . (هیدجی ۱۴۰–۱۴۱)

ثم النفسی قسمان ۱۸/۹۴

هذا ناظرالی التقسیم الذی اشار الیه فی المصراع الاول من جعل الرابطی مقابلاً للنفسی . وأما علی ماقلنا ، فیصیر الرابطی من أقسام النفسی . (آملی ۱۹۵–۱۹۶)

کوجود الجوهر ۱۸/۹۴

هذا من باب تحقّق الطبیعة بتحقق فردما . فمن المفارقات ، کالعقل الکلی ، ومن المادیات ، کالجسم . وذکر وجودالعرض فی وجوده فی نفسه لغیره ، علی سبیل التمثیل . فانّ الصورالحالة والنفوس المنطبعة ، وجودها رابطی . بل یستعمل الوجود الرابطی فی وجود العقل الفعّال للنفوس وفی غیر ذلک . (سبزواری ۵۲)

أی وجود بعض الجواهر، کالمفارقات العقلیة. وان کان بعضه الآخر رابطیاً، کوجود الصور. ولا منافاة بین ان یکون وجود الصور رابطیاً وبین ان یقال: یکون وجود الجوهر فی نفسه لنفسه، لکفایة تحقق فرد ما فی تحقق الطبیعة. فکون وجود المفارقات من الجوهر فی نفسه لنفسه کاف فی صحة ان یقال: طبیعة الجوهر کذلک. (آملی ۱۹۶)

لاینافی ماحقّق ۲/۹۵

وأیضاً، المراد بالغیر، فی وجود فی نفسه لغیره، وفی وجود فی نفسه لنفسه لالغیره، هوالقابل. فهذه النفسیّة للوجود، لاینا فی کونه رابطاً، بالنسبة الی الفاعل القیّوم تعالی. (سبزواری ۵۲)

لان ماذکرهیهنا ۳/۹۵

أی ماذکر فی المقام من جعل الجوهر موجوداً فی نفسه لنفسه والعرض موجوداً فی نفسه لغیره، باعتبار مقایسة وجود العرض بالنسبة الی الجوهر. وما حقق فی موضعه من کون وجود الممکنات کلها، من جواهرها واعراضها، روابط محضة لا نفسیة لها اصلاً... إنما هو باعتبار مقایستها بالنسبة الی مبدئها. (آملی ۱۹۶)

والّا فالکلّ روابط صرفة ۳/۹۵

هیهنا، مشربان: احدهما ان وجود الممکنات رابطی، لان وجود المعلول فی نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا ان الرابطی غیر منحصر فی وجود المقبول للقابل، فیقال ان وجودات الممکنات لفاعلها القیوم تعالی، کوجودات الاعراض لموضوعاتها، فی عدم استقلالها، حیث ان وجودات الاعراض فی انفسها عین وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع فی تمثیلات العرفاء، من البحر والامواج والجب، یومی الی هذا، وان کان مجال التمثیل ضیقاً.

وثانیها ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الی القیوم تعالی، کالمعنی الحرفی، فانّه غیر مستقل بالمفهومیّة، والوجود الخاص غیر مستقل فی الموجودیّة. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلی انه اضافة، اردفناها بالاشراقیة، تمیزاً عن الاضافات المفهومیّة والمقولیة. فکما ان الروابط والنسب بین شیئین، کذلک الاضافة الاشراقیة التی هی الوجود المضاف

الی الممکنات ، بین الاحدیة الصرفة والمهیات الاعتباریة . فکل وجود من الجهة الوجودیة حرف وکلمة من الله ، الّا انّ الحروف منها عالیات، ومنها نازلات کما قیل:

کنّا حروفاً عالیات لم نقل متعلقات فی ذُری اعلی القلل

وهذا مشرب اعذب واحلی ، اذ علی الاول ، یثبت لوجود الممکن نفسیّة، اذ الوجود الرابطی من اقسام الوجود فی نفسه ، بخلاف الرابط والعرض ، له نفسیّة . الاتری کونه خلوا عن جمیع الموضوعات ، فی نظر العقل ، کما یشیر العقل الی البیاض ، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القیوم تعالیٰ لاشیٔ محض. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله ، والله هوالغنی» . وقد قرر فی علم المعانی ان المسند المعرف باللام ، مقصور علی المسند الیه ، مع تاکیدالحکمین بالجملة الاسمیّة وضمیر الفصل. (سبزواری ۵۲–۵۳)

وتماثیل ۴/۹۵

قال الله تعالی: «ماهذه التماثیل التی انتم لها عاکفون ؟» . والتمثال هنا النقش الّذی لاحقیقة له. (سبزواری ۵۳)

الوجود مطلقاً ۵/۹۵

أی سواء کان وجوداً رابطاً أو محمولاً ، کما فی التجرید حیث یقول [الطوسی] : «واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ، تثبت مواد ثلاث ، خلافاً للاکثرین الذین خصصوا الجهات بالوجود الرابط» .

ولعل تصریح المصنف بالاطلاق مبنی علی ما اختاره من عدم وجود الرابط فی قضیة محمولها الوجود المطلق . . . اذ علی مختاره من کون قضیة «الانسان موجود» ثنائیة لا رابطة لها أصلاً ، تکون المواد کیفیّات لنفس المحمول الذی هوالوجود المطلق ، فی مثل «الانسان معدوم» ، اذ لاوجود رابط فیها حتی یکون المواد کیفاً له. وفی القضیة الثلاثیة التی مفادها الهلیة المرکبة ومحمولها الوجود المقید ، مثل «الانسان کاتب» یتحقق الربط ، ویکون الربط المتحقق فیها متکیّفاً بکیفیة من هذه الکیفیات. فتکون المواد کیفاً للوجود الرابط فیها اذ لاوجود محمول فیها ، لعدم کون المحمول هوالوجود المطلق . وعلی ما قلنا

من تحقق الوجود الرابط فى كل قضية ، سواء كان محمولها الوجود المطلق أو المقيد ، ينبغى ان يقال بكون المواد كيفاً للوجود الرابط مطلقاً ، سواء كان المحمول فى القضية هوالوجود المطلق، مثل «الانسان موجود» أوالوجود المقيد ، مثل «الانسان كاتب» . (آملى ٢٠٠)

الى انها فى الخارج مواد ٦/٩٥

«المادة» هى كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ، اذا اعتبرت من حيث هى فى نفس الأمر[أى من حيث نفسها] . و «الجهة» هى تلك الكيفية من حيث انها حصلت فى التعقل والتلفّظ . . .

والجهة قد تطابق المادة ، مثل « زيد موجود بالامكان » ، وقد تخالفها ، مثل « زيد موجود بالوجوب» . فتكون القضية حينئذ كاذبة. (آملى ٢٠٢)

غنيّة عن الحدود ٨/٩٥

والحق ان الحكم بانها بديهيّة ، بديهىّ ايضاً ، كالوجود، وان احتاج الى منبّه ، مثل ان يلاحظ ان الصبيان ، مثلاً ، لايتوقفون فى معرفة وجوب الزوجيّة للاربعة، وامتناع الفرديّة لها ، وامكان حصول الحركة لزيد. (سبزوارى ٥٣)

تعريفات دورية ٩/٩٥

كون هذه التعاريف دورية من جهة أخذ الامتناع – وهوالمحال – فى تعريف الواجب والممكن ، وأخذ الامكان أو الواجب فى تعريف الممتنع . (آملى٢٠٢)

وغيرذلك ١١/٩٥

وذلك كتعريفهم الوجوب بامتناع الانفكاك ، ثم الامتناع بعدم الامكان، ثم الامكان بعدم الوجوب، ونحو ذلك. (هيدجى ١٤١)

أى وجود الجهات التى هى كيفيات النسب ٢/٩٦

فيه اشارة الى دليل آخر على اعتباريتها . فانها صفات للنسب التى هى اعتبارية، حيث انّها وثاقتها وضعفها، ففيها سبك اعتبار من اعتبار ، فتكون اوغل فى الاعتبارية . واشارة ايضاً الى خروج الوجوب الحقيقى الذى هوعين ذات الواجب تعالى عنها. وسيرجع آخر

الکلام الی الاوّل. (سبزواری ۵۳)

اتصاف المعدوم بالصفات الوجودیة العینیّة محال ۹۶/٤ـ۵

هو محال للزوم کون الصفة أقوی من الموصوف مع انها تابعة له فیجب ان تکون أضعف. ولایخفی ان تمامیة هذا الدلیل متوقفة علی کون کل من الوجوب والامکان والامتناع مفهوماً واحداً یضاف الی الوجود تارةً والی العدم أخری. حتی یقال من جهة إضافته الی العدم: یجب ان یکون اعتباریاً ولو فیما اذا أضیف الی الوجود. (آملی ۲۰۳)

فاتصاف مهیاتها بوجودها ۹۶/۷

لایخفی ان هذا البرهان یتم فی ابطال کون مجموع الثلاثة متأصّلاً موجوداً فی الخارج، لاالبعض دون البعض. لان التسلسل ممنوع معه، اذ یجوز حینئذ ان یکون الوجوب مثلاً عینیاً والامکان اعتباریاً. ویکون اتصاف مهیّة الوجوب بالوجود بالامکان. فلا یلزم التسلسل. (آملی ۲۰٤)

لزم من عدمیّة المجموع ۹۶/۱۱

دفع لما قد یتوهم من عدم تعلق قولنا: «امکانه لا...». مثلاً، بعدمیّة الوجوب بان یقال اولاً: مجموع المحذورات لعدمیّة مجموع الاثنین علی التوزیع، الارفع النقیضین. فیتعلق بهما. اویقال: کل من الثلثة یجری فی مجموع الاثنین، بلااختصاص. لکل بواحد. ففی عدمیّة الوجوب، یقال: وجوبه لاکان لاوجوب له؛ وفی عدمیّة الامکان یقال: الممکن امکانه ینحسم. (سبزواری ۵۳ـ۵٤)

عدمیة المجموع ۹۶/۱۱

أی الامکان والوجوب. (هیدجی ۱٤۱)

یعنی یلزم من عدمیة الوجوب والامکان مجموع المحذورات الثلاثة. لکن الاول منها، وهو لزوم کون الامکان عین اللاامکان، یترتب علی عدمیة الامکان، والأخیر، اعنی انقطاع الوجوب عن الواجب، یترتب علی عدمیة الوجوب. والثانی، اعنی ارتفاع النقیضین یترتب علی عدمیة کل واحد من الوجوب والامکان. فصار المجموع مترتباً علی المجموع،

وان لم يترتب الجميع على كل واحد واحد. (آملی ٢٠٤)

أو كل واحد من الثلاثة ٩٦/١١–١٢

يعنى المحذور الاول ليس منحصراً بصيرورة امكان الممكن عين لاامكان له. بل ذكر هذا من باب المثال. والا فلو كان الوجوب ايضاً عدمياً، يلزم ان يكون وجوبه عين لاوجوب له . ولـذا المحذور الأخير ، اعنى انحسام الوجوب عن الواجب ايضاً ليس محذوراً مختصاً بعدمية الوجوب بل يكون ذكره من باب المثال. والا فلو كان الامكان ايضاً عدمياً، لزم انحسامه عن الممكن. (آملی ٢٠٤)

على سبيل التمثيل ٩٦/١٢

اذ كل من المحذورات المذكورة مشتركة فيه الوجوب والامكان. (هیدجی ١٤٢)

اذ لا ميز فى الأعدام ٩٦/١٣–١٤

حاصل تقرير هذا الدليل: انه لو لم يكن الامكان ثابتاً ، لكان منفياً لعدم الواسطة بين الثابت والمنفى. ولو كان منفياً، لم يكن فرق بين نفى الامكان وبين الامكان، لان الأعدام غير متمايزة. ولولم يكن فرق بين الامكان وبين نفيه ، يلزم ان لايكون الممكن ممكناً. وهو خلف ، لان المفروض ان الممكن ممكن. (آملی ٢٠٥)

وجه البطلان ٩٦/١٤

تقريره أنا لانسلم الملازمة. فإن الفرق بين نفى الإمكان والإمكان على تقدير كونه منفياً ثابت. فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمى ونفى الإمكان هو نفى ذلك الامكـان العدمى. و فرق بين الشئ العدمى وبين رفع الشئ العدمى ضرورة أن الشئ ورفعه متناقضان ، سواء كان الشئ عدمياً أو وجودياً. فهما متمايزان قطعاً. (هیدجی ١٤٢)

والشئ مطلقاً ٩٦/١٥

عدمياً كان أم وجودياً. (هیدجی ١٤٢)

انه رفع النقيضين ٩٦/١٧

ان كون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما، كما ان كونهما وجوديين معنى اجتماعهما

بل المعتبر فى النقيضين كون احدهما وجودياً والآخر عدمياً.

أما كون اللاوجوب واللاامكان عدميين فلوجهين. احدهما: من جهة صدقهما على الممتنع، بل على المعدوم مطلقاً ولولم يكن ممتنعاً. وذلك لظهور انه ليس لشئ من الممتنع والممكن المعدوم وجوب ولا امكان... ثانيهما ان العدم، اعنى حرف السلب، أخذ جزء من مفهوم اللاوجوب واللاامكان. وما جزئه معدوم فهومعدوم. (آملى ٢٠٥-٢٠٦)

النقض بالعمى واللاعمى ١٩/٩٦

وكذا الامتناع واللاامتناع. (آملى ٢٠٦)

فى المفردات ٢٠/٩٦

اذ الصدق والحمل شان المفهوم المحمول. وامّا مجموع القضية. فلا. (سبزوارى ٥٤)

ارتفاع النقيضين فى المفردات هوبعدم صدقهما معاً على شئ، مثل ما اذا لم يصدق على شئ انّه حجر ولاحجر... وأما فى القضايا فمعنى ارتفاع النقيضين فيها عدم صدقهما فى نفسها.

والسرفى ذلك، كما ذكره فى الحاشية، ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول، وأما مجموع القضية، فلا حمل فيها.

وبالجملة فالوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شئ نقيضان، ولو كانا معاً عدميين.

وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين، فالمراد به. على تقدير تسليمه. مايكون السلب داخلاً فى مفهومه، مثل اللاوجوب مثلاً، لاما يكون معدوماً، مثل الوجوب والامكان. (آملى ٢٠٦-٢٠٧)

ان لايكون الواجب واجباً ٢/٩٧

ولا الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل واعتباره وصفى الوجوب والامكان، اذ لا تحقق للعدميات فى أنفسها.

لكن الواجب واجب وإن لم يعتبره العقل ، بل ولو فرض عدم العقول كلها .
(هيدجى ١٤٢)

النقض بالامتناع بل بالشيئية ٩٧/٣-٤

مع اعتراف الخصم باعتباريتهما وكونهما عدميين. (هيدجى ١٤٢)

فان الامتناع والشيئية اعتباريان عند الكل ، مع إجراء هذا الدليل فيهما بأن يقال : لو كان إمتناع الممتنع أوشيئية الشئ اعتبارياً ، لزم أن لايكون الممتنع ممتنعاً ، ولا الشئ شيئاً إلا عند اعتبار العقل ؛ واللازم باطل للقطع بكون الممتنع ممتنعاً والشئ شيئاً ، سواء وجد العقل ام لا ، وسواء اعتبرهما ام لا. وإنما أتى بالشيئية بكلمة « بل » الإضرابية ، لأنها صفة للموجود ، فيكون الإشكال فى اعتباريتها أجلى وأظهر. (آملى ٢٠٧)

والحلّ بأنّ اتصاف ٩٧/٤

تقريره: لو سلمنا أن ذات الواجب متّصف بالوجوب ولو لم يكن عقل ، إلّا أن اتّصاف الذات بصفة فى الخارج لايقتضى ثبوت تلك الصفة فيه . الا ترى أن قولنا « زيد أعمى » فى الخارج صادق ، وليس العمى موجوداً فيه . فلايلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان أمراً عدمياً أن لايكون شئ موصوفاً بها فى نفس الأمر.

واعلم ان اتّصاف شئ بصفة فى الخارج يقتضى أحد الأمرين: إما وجود مبدء تلك الصفة فيه ، أو كونه بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع ذلك المبدء منه . و كون الأمور الاعتبارية فى نفس الأمر أن لها منشأ انتزاع فى الوجود ، بخلاف الاعتباريات المحضة والوهميات الصرفة.
(هيدجى ١٤٣)

لايقتضى ثبوت تلك الصفة فيه ٩٧/٤

لانّ ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت. (سبزوارى ٥٤)

الوجوب الذى هو كيف النسبة ٩٧/٥

أى كيف النسبة الاعتبارية...

[يجب ان لايخلط] بين الوجوب الحقيقى الّذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبّر

عنه بتأكد الوجود وشدته و كونه فوق مالايتناهى عدةوشدّةومدة، وبين الواجب الاعتبارى الذى هو كيف النسبة.

والقطع بان الواجب واجب، سواء وجدالعقل املا، اعتبر وجوبه على تقدير وجوده أم لا، انما هو بالنسبة الى الاول، لاالأخير. التحقيق فى الأخير ان الواجب كاخواته من الامكان والامتناع، لكونه كيفاً للنسبة بما هى معنى حرفى آلى، يكون كالمتصف به آلياً حرفياً، آلة لملاحظة الموضوع، لاقوام له بنفسه كموصوفه الّذى هو النسبة بين الموضوع والمحمول. (آملى ۲۰۸)

كيف النسبة ۵/۹۷

بين الموضوع والمحمول، لا فى الوجوب الحقيقى الّذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبّر عنه بتأكد الوجود وقوته. (هيدجى ۱۴۳)

كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ۲/۹۸

ان الوجوب بالذات هو كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود.

والامتناع بالذات هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه بنفسه، بمعنى انّه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له العدم.

والامكان الذاتى هو كون الشىء فى نفسه بنفسه بحيث لايكون له الوجود ضروريا، ولا العدم ضرورياً، ولا اقتضاء له فى ذاته لشىء منهما. فان صار موجوداً، لامحالة يكون بالغير، وهو وجود علة وجوده. وان صار معدوماً، فلامحالة يكون عدمه بالغير، وهو عدم علة وجوده، لا وجود علّة عدمه، اذ العدم لا يستند الى علّة موجودة، بل الى عدم علّة الوجود. (آملى ۲۱۲–۲۱۳)

والغير أى وبالغير ۳/۹۸

الوجوب بالغير هو كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود.

والامتناع بالغير هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه، بل من ناحية عدم

علة وجوده. (آملی ۲۱۳)

الوجوب بالقياس الى الغير ۴/۹۸

هو كون الشئ ضرورى الوجود، لامن حيث هو له فى نفسه، بل من حيث هو أنه اعتبار فى الشئ بحسب مايلايم حال الغير عندما يلاحظه مقيساً اليه. (هيدجى ۱۴۳)

ينقلب الى الأخرى ۶/۹۸-۷

وذلك لامتناع ان يزول مابحسب الذات الا ان يصير الذات غير الذات، وهو محال. ولذا قالوا ان الذاتى لايختلف ولايتخلف. (آملی ۲۰۸)

على سبيل الانفصال الحقيقى ۹/۹۸

هى المسماة بالقسمة الحقيقية التى لايمكن اجتماع أقسامها لا فى الصدق — فى مقابل مانعة الخلو التى يجتمع أقسامها فى الصدق، وان لم يجتمع فى الكذب — ولا فى الكذب — فى مقابل مانعة الجمع التى تجتمع أقسامها فى الكذب، وان لم يجتمع فى الصدق... وانما كانت القسمة الى الثلاثة حقيقية لان كل مفهوم، اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، فإما يكون بحيث يجب له الوجود أو لايجب. وما لايجب له الوجود، فإما يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا. فالاول هو الواجب بالذات، والثانى هو الممتنع بالذات، والثالث هو الممكن بالذات. (آملی ۲۰۸ — ۲۰۹)

كمجموع هذه الامثلة ۱۲/۹۸

صيغة الجمع باعتبار ان المضايفين، كما يأتى، موضوع المثالين. (سبزوارى ۵۴)

إنما قال هذه الأمثلة بلفظ الجمع مع انه لم يذكر الا مثالين، وهما المتضايفان والمفروض واجبين، لأن الأول منهما مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير. فهو من هذه الجهة مثالان. ومع المفروض واجبين تصير أمثلة.

ومعنى كون المجموع مثالاً للمجموع نفى توهم كون كل واحد مثالاً للمجموع، حتى يقال بأن المفروض واجبين كيف يصير مثالاً للواجب أو الممتنع بالقياس الى الغير، وإيضاح أن كل واحد من هذه الأمثلة مثال لكل واحد من الامكان والواجب والامتناع

بالقیاس الی الغیر. ویکون المجموع مثالاً للمجموع فی ضمن کل واحدة لکل واحد. (آملی ۲۱۱–۲۱۲)

وبالجملة المتضایفان وضعاً و رفعاً و جمعاً ۱۴/۹۸

لما قال قبل هذه الجملة: المتضایفان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقیاس الی الغیر، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقیاس الی الغیر، وبقی حالهما باعتبار عدمهما، حیث انّه بهذا الاعتبار ایضاً یصیران مثالاً للواجب بالقیاس الی الغیر، ولم تکن العبارة المتقدمة دالة علیه، أردفها بقوله «وبالجملة ...» حتی یفید ان المتضایفین باعتبار وجودهما وعدمهما معاً مثال للواجب بالقیاس الی الغیر، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقیاس الی الغیر.

فقوله «وضعاً» بمعنی وجودهما معاً، وقوله «رفعاً» بمعنی عدمهما معاً، وقوله «جمعاً» بمعنی وجود أحدهما وعدم الآخر. (آملی ۲۱۲)

الوجوب بالقیاس ۱۵/۹۸

الوجوب بالقیاس الی الغیر هو ضرورة تحقق الشیٔ بالنظر الی وجود الغیر. یعنی اذا کان الغیر موجوداً، لابد من ان یکون هذا الشیٔ موجوداً؛ سواء (۱) کان ذاك الغیر مقتضیاً لوجود هذا الشیٔ، کما فی العلة والمعلول. فالمعلول ضروری الوجود بالقیاس الی علته ضرورة ناشیة من اقتضاء العلّة وجوده. او (۲) کان من جهة احتیاج ذاك الغیر الیه احتیاجاً ذاتیاً، بحیث لولا ذاك الشیٔ لم یکن ذاك الغیر موجوداً، کما فی المعلول والعلّة. فالعلة ضروریة الوجود بالقیاس الی معلولها ضرورة ناشیة من حاجة المعلول الیها حاجةً ذاتیة. او (۳) کان باستدعاء من الطرفین، بلااقتضاء لأحدهما بالنسبة الی الآخر ولاحاجة ذاتیة له الیه، کما فی معلولی علة ثالثة. فانه لیس ولا واحد منهما مقتضیاً لوجود الآخر ولامحتاجاً الیه، ولکن یکون کل عند وجود الآخر ضروری الوجود، لان وجود کل واجب ضروری بالقیاس الی علته، ووجود الآخر ضروری بالقیاس الی تلك العلة التی هی علة له ایضاً. فیکون ضروریاً بالقیاس الی شریکه فی المعلولیة بالنسبة الی تلك العلة. والمتضایفان

ایضاً من هذا القبیل، بل هوهو. فعن مجموع حاجة المعلول الی العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء أحدهما للآخر یعبر بالاستدعاء بالمعنی الأعم. (آملی ۲۱۳)

سواء کان باقتضاء ذاتی ۱۷/۹۸

فالعلة، لتمامیّتها، لایمکن من عدم المعلول، ویقتضی ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودی الذاتی والصفتی والفعلی، یستدعی وجوب وجود علته، کما فی القدس «یاموسیٰ انا بدّك اللازم». (سبزواری ۵٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول ۱۷/۹۸-۱۸

فالمعلول واجب بالعلّة وبالقیاس الیها جمیعاً، بخلاف العلّة، فإنها واجبة بالقیاس الی المعلول، لابه. (هیدجی ۱٤۳)

فالعلّة تأبی ذاتها إلا ان یکون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن اقتضائها وجود المعلول اقتضاءً ذاتیاً. (آملی ۲۱٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلّة ۱۸/۹۸

فالمعلول یأبی ذاته إلا ان تکون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن فقره الی وجودها فقراً ذاتیاً. (آملی ۲۱٤)

اذ لاعلیّة بین المتضایفین ۹۸/۲۰-۲۱

لان العلیّة تستدعی تقدّم العلّة علی المعلول، وهو یصادم التّکافؤ. والمتضایفان متکافئان تحققاً وتعقّلاً. (سبزواری ۵٤)

لأن العلیة تستدعی التقدم والتأخر، أی تقدم العلة وتأخر المعلول، وهو یصادم التکافؤ، والمتضایفان متکافئان. (آملی ۲۱۵)

فالوجوب بالقیاس یجتمع مع الوجوب الذاتی والغیری وینفرد عنهما ۲۱/۹۸

الوجوب بالقیاس الی الغیر... یجتمع مع الوجوب الذاتی تارةً، مثل الواجب تعالی، فانه واجب بالذات وواجب بالقیاس الی وجود معلولاته.

ویجتمع مع الوجوب بالغیر تارةً أخری، مثل معلولات الواجب تعالی، فإنها

واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير.

وينفرد عنهما ثالثةً، كما فى المتضايفين، حيث كل واحد منهما ليس واجباً بالذات... وليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما. (آملى ۲۱۵)

وينفرد عنهما ايضاً ۲۱/۹۸

فيفترق الوجوب، بالقياس الى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جلياً بهذا. ويفترقان خفياً، بأن الاول حال اضافى للشئ، بالقياس الى غيره، والثانى حال ذاتى له، وان جاء من غيره. (سبزوارى ٥٤)

الامتناع بالقياس ۱/۹۹

هو ضرورة عدم الشئ بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكاً عنهما معاً ثالثة:

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول؛ فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة.

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلّة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلّة وجوده بحسب الاقتضاء.

وكامتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فانّه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر، بلا اقتضاء ولا حاجة. (آملى ۲۱٤)

كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلّة ۲/۹۹

يرجع الى ان العلة تأبى ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة العدم عند عدمها إباءً ناشياً عن اقتضائها الذاتى وجوده عند وجودها. (آملى ۲۱٦)

وعدمه بالنسبة الى وجودها ۲/۹۹–۳

يرجع الى ان المعلول يأبى ذاته عن عدم العلّة عند وجوده إباءً ناشياً عن فقره اليها. (آملى ۲۱٦)

وكما فى وجود أحد المتضايفين ٣/٩٩

يرجع الى إباء كل واحد منهما من الوجود عند عدم الآخر إباءً ناشياً عن استدعاء كل وجود الآخر عند وجوده استدعاءً مجرّداً عن الاقتضاء والحاجة. (آملی ٢١٦)

وهو ايضاً كسابقه فى العموم ٤/٩٩

فالامتناع بالقياس الى الغير يجتمع مع الامتناع الذاتى، وذلك كعدم الواجب، فانه ممتنع بالذات وممتنع بالقياس الى وجود معلولاته، ومع الامتناع بالغير، وذلك مثل عدم المعلول عند وجود علته، فانه ممتنع بالغير وبالقياس الى الغير ايضاً. وينفرد عنهما معاً، وذلك كما فى عدم احد المتضايفين عند وجود الآخر، فانّه ممتنع بالقياس اليه، ولكنه لايكون ممتنعاً ذاتياً ولاممتنعاً بوجودالأخر. (آملی ٢١٦)

علاقة طبيعية ٧/٩٩

كنطق الانسان ونهق الحمار. (هیدجی ١٤٤)

اذلا علاقة لزومية ٩٩/٨—٩

كما قالوا إن الواجبين، لوفرضنا، لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب الاتفاق. (هیدجی ١٤٤)

والا لم يكونا أو احدهما واجباً ٩/٩٩

العلاقة اللزومية بين شيئين إنما تتحقق اذا كانت بينهما العلية والمعلولية أو بالاشتراك فى المعلولية بالنسبة الى ثالث.

فعلى الأول، يجب ان يكون المعلول منهما ممكناً. وعلى الأخير، يجب معلولية كليهما. (آملی ٢١٧)

فى مسألة نفى الاجزاء عن الواجب تعالىٰ وغيرها ٩٩/١٠—١١

فيقال: لوكان للواجب اجزاء، فهى امّا ممكنات، فيلزم حاجته الى الجزء، بل الى الممكن، وامّا واجبات، فلاعلاقة بينها، اذ بينها الصحابة الاتفاقية، لاالرابطة العلّية، اذ صادمها الوجوب الذاتى. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر اثنان

كل منهما بسيط. واما غير هذه المسألة، مثل مايقول الشيخ الاشراقى، فى برهان نفى المهية عن الواجب تعالىٰ، انّه، لوكان له مهية، وكل مهية لاتمنع الكثرة الافرادية، فكلهاواجبة، لو وجبت تلك المهية، وممكنة، لو امكنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخيران ظاهرالبطلان، وعلى الاول لزم واجبات غيرمتناهية. فبعضهم فهم من كلامه الزام التسلسل، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بينها، اذ لايمكن العلّية فيها، فبينها الامكان بالقياس. (سبزوارى ٥٤ ـ ٥٥)

نفى الأجزاء عن الواجب ١١/٩٩

بأن يقال: ليس واجب الوجود مركباً من الأجزاء، لأنه لو كان له أجزاء، فأجزائه لاتخلو إما ان تكون ممكنات الوجود، أو تكون واجبات الوجود.

فعلى الأول، يلزم إمكان الواجب المركب منها لاحتياجه الى اجزائه ضرورةاحتياج كل مركب الى الأجزاء...

وعلى الثانى، فلايخلو إما ان يكون بين تلك الواجبات التى فرضت اجزاءً للواجب المركب منها ارتباط وعلاقة، مثل العلاقة التى بين الجنس والفصل، لكون الفصل علةً محصلةً للجنس، أوالعلاقة التى بين الهيولى والصورة؛ او لا. بل تكون بينها المصاحبة الاتفاقية.

لكن الأول مستحيل، لمكان امتناع العلاقة اللزومية بين الواجبات لامكان كل بالقياس الى الآخر. والثانى مستلزم لنفى التركيب، ويكون مآل تركيب الواجب من أجزاء واجبة تحقق واجبات بسيطة متعددة بلاتركيب بينها، وهو خلف. (آملى ٢١٧-٢١٨)

بعضها باصل الموضوع ١/١٠٠

كذكر معانى الامكان. وانّما تعلّقت باصل الامكان، لانّ ذاتى الشئ ليس من اللّواحق. انّما اللّواحق عرضيّاته. (سبزوارى ٥٥)

بتحليل من العقل وقع ٣/١٠٠

فيكون الامكان من المعقولات الثانية الحكمية التى ظرف عروضها فى العقل، وظرف اتصافها فى الخارج.

ولايخفى ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وانه يعرض المهيّة من حيث هى بحث عن لواحقه. (آملى ٢١٩)

بسلب الضرورتين ٥/١٠٠

أى الضرورة السابقة على الوجود، بمقتضى الشىء ما لم يجب لم يوجد؛ والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبّر عنها بالضرورة بشرط المحمول. (آملى ٢٢٠)

وقد يراد منه ٩/١٠٠

استيفاء معانى الامكان، انّها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالى، والاستعدادى، والوقوعى، والفقر. ولم نذكر الثلثة الاخيرة هنا، اذ المقصود ذكر الجهات وهى ليست بجهات، الّا الوقوعى ببعض معانيه. فالاستعدادى يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود المحدود. على انّ الاستعدادى – لمخالفته بالموضوع للذاتى، حيث ان موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على السنتهم، وانّه ليس اعتبارياً كالذاتى – لائق بان عقدنا له غررا على حده.

ثم ان الخاص يفسر بتفسيرات ثلثة: سلب الضرورتين، وتساوى الطرفين، وجواز الطرفين، والاول احق، والثانى حقيق، بناءه على بطلان الاولويّة، والثالث جايز، سيما على جوازها. (سبزوارى ٥٥)

وهو عامّ ١٠/١٠٠

لانه أعم من الامكان الخاصّ، لانه يجتمع معه تارةً ومع الوجوب الذاتى أخرى، ومع الامتناع الذاتى ثالثةً لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف. (آملى ٢٢١)

عامىّ ١٠/١٠٠

لان العامّة من النّاس ايضاً يفهمون من الامكان هذا المعنى [أى سلب الضرورة عن الطرف المخالف]. فيقولون: «ان الشىء ممكن الوجود»، ويريدون انّه ليس بممتنع الوجود. وكذا يفهمون من «الممكن العدم» ماليس بممتنع؛ ومن «ماليس بممكن العدم» الممتنع العدم.

فقد جعلوا الامكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف ، فهو سلبها او ما يساوى ذاك السلب. (آملى ۲۲۱)

والامكان الأخصّ ١٥/١٠٠

القضية الضرورية على أقسام ستة :

(١) الضرورية الأزلية ، وهى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع . . . تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل «الله موجود» ، وصفاته مثل «الله حىّ وقادر» .

(٢) الضرورية الذاتية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيّداً بدوام الموضوع مثل «الانسان انسان بالضرورة» ، أى مادام كونه انساناً موجوداً ، و «الاربعة زوج» مادامت موجودة .

(٣) الضرورية الوصفية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل «الانسان متحرّك الأصابع» مادام كونه كاتباً . ويقال لها المشروطة العامة .

(٤) الضرورية فى وقت معين ، ويقال لها الوقتية المطلقة ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل «كل قمر منخسف» وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس .

(٥) الضرورية فى وقت غير معين ، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل «كل انسان متنفس» وقتاً ما .

(٦) الضرورية بشرط المحمول ، وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع . وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ، ولايخلو عنها قضية اصلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : الامكان العامّ هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية . والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفى المخالف والموافق

معاً... والامكان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين، (آملی ۲۲۲-۲۲۳)

فكأنه اخصّ ۱۰۰/۱۶

لم يقل «وهو أخص» لأن الأعمّ والأخصّ ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الانسان، اقلّ تناولاً للجزئيات من الأعمّ... والأعم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخصّ... فالأعمّ كالحيوان يطلق على الأخصّ كالانسان من جهة اشتمال الانسان الأخص على مفهومه. فانّ صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان، بل لاشتمال الانسان على معناه، وهو معنى الحيوان.

وأما لو كان للأعمّ وضعان، وضع لمعناه الأعمّ ووضع للأخصّ، فدلالته على معناه الأخصّ بالوضع الثانى لايكون من باب دلالة العامّ على الخاصّ، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ من هذا القبيل، فانّ اطلاقه على معنى امكان الأخصّ إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه.. فلا يقـال: وقوع الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك فى اللفظ.

هذا محصّل ماقيل فى وجه التعبير بكونه أخصّ. ولايخفى مافيه. لان وقوع الاسم الأعمّ على الأخصّ بالاشتراك الصناعى اللفظى لاينافى وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخصّ بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذى فى ضمن الأخصّ وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاصّ ايضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه ايضاً ان اطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العامّ، بل لمكان كون لفظ الامكان موضوعاله بالخصوص فى مقابل وضعه لمعنى الامكان العام فلاوجه

لتخصیص الامکان الأخص فی التعبیر عنه بکلمة «فکانه دون الامکان الخاص» . (آملی ۲۲۳-۲۲۴)

وامکان استقبالی ۲/۱۰۱

أی ، امکان حالی لمحمول استقبالی ، بل الامکان غیر موقت ، لانّ المهیّات ، فی ایـّة نشأة کانت ، من النشات العلمیّة لها امکان الوجود فیما لایزال. وعندالمتکلمین ، فرق بین ازلیّة الامکان وامکان الازلیّة. فازلیّة العالم ممتنعة ، وامکانه ازلی . (سبزواری ۵۵)

لکونه معتبراً فی الأوصاف المستقبلة ۳/۱۰۱

هذا علـّة لسلب جمیع الضرورات عنه حتی الضرورة بشرط المحمول ، مع ان الشیٔ لایخلو عن الوجود أوالعدم ، لأن هذا الامکان معتبر فی الأوصاف المعتبرة فی المستقبل ، والشیٔ فی الحال خالٍ عن الاوصاف المستقبلة ونقائضها. (آملی ۲۲۶)

التی لایعرف حالها ۷/۱۰۱

احترز ، بهذا القید ، عن مثل طلوع الشمس فی الغد ، فلایحکم بامکانه ، بل بوجوبه . وانت ، اذا علمت فی الشتاء ان الهواء سیحمی بعد ستة اشهر — لان الشمس تدخل فی برج السرطان ، واوضاع السماء والسماوی لها انتظام واتساق ، و« لن تجد لسنةالله تبدیلا » — ما حکمت بالامکان علیه ، بل بالوجوب الغیری ، الّا الامکان ، باعتبارنفس المهیة ، والکل ، بالنسبة الی المبادی والی علومها ، هکذا . فالوجوب ثابت للکل فی نفس الامر ، الّا انه لاوجود رابطی له ، بالنسبة الی الجاهل بالاسباب . (سبزواری ۵۵)

لان الأولین ۸/۱۰۱

أی الامکان العامّ والخاصّ فی کلام الشیخ ، لانهما ، لما کانا بازاء سلب الضرورة الذاتیة ، کانا واقعین علی سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنی الأخص ، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة . (هیدجی ۱۴۵)

یمکن ان یکون مراد المحقق الطوسی . . . اشارة الی الامکان العامّ والامکان الخاص ، لانهما لما کانا بإزاء سلب الضرورة الذاتیة فقط ، کانا واقعین علی سائر الضرورات المشروطة ، بخلاف الامکان الأخصّ ، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة ، کما فی

حاشية الهيدجي .

ويمكن ان يكون مراده من الاولين هو الثاني والثالث، أعني الامكان الخاص والامكان الأخصّ، لأن الامكان الأخصّ ايضاً يقع على ما تعين احد طرفيه، ويكون ضرورياً ولو بالضرورة بشرط المحمول، فلايكون ممكناً صرفاً . . . ولايخفى ان هذا المعنى الأخير أولى لكون الكلام فى الامكان الاستقبالى فى مقابل امكان الأخصّ. ووجه التعبير بالاولين ... هو الاشارة الى خروج امكان العامّ عن معانى الامكان بحسب الاصطلاح . . . فيكون اول معانى الامكان بحسب الاصطلاح هو الامكان الخاص وثانيها الامكان الأخص . (آملى ۲۲۶—۲۲۷)

الى جاعل اول يجب لذاته ۱۹/۱۰۱

والسبب موجب للمسبب . الا ترى انّه، عند موافاة القوة الفعليّة الناريّة والقوة الانفعاليّة الحطبيّة، واستيفاء الشرايط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع . فكل امر فى المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع ، ولو باعتبار عدم مضى وقت، هو شرط حصوله . فاين الامكان ، الّا باعتبار نفس المهيّة، حيث ان الوجود أو العدم ، ليس عينها ولاجزئها ، وان انسحب احدهما عليها فى الواقع. وفرق بين ان يكون الشئ مع شئ دائماً ، كاللازم والملزوم ، وان يكون الشئ ونفس الشئ. وكل الحوادث معلومة لله تعالىٰ فى الازل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. الّا ان الامور مرهونة باوقاتها ، والعلم والارادة تعلقا بوجود كل فى وقته . وكما ان كل موجود ، فى حده ، واجب بعلته ، وعدمه ورفعه عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه . وبالجملة، الكائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهى سلسلة الحاجات ، وهو قيومها ومقومها، لامنفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلى المسمىٰ بالعناية ، المرجع للارادة والقدرة ، لكونه منشأ للنظام الاحسن. (سبزوارى ۵۵—۵۶)

باعتبار نفس المفهوم ۲۲/۱۰۱

أی بملاحظة نفس الماهیة من حیث إن الوجود والعدم لیساً عینها أو جزئها ، من دون النظر الی الواقع ، لانها فیه لایخلو عن ضرورة أحدهما. (هیدجی ۱٤۵)

لانه لیس الا عدم الاقتضاء ۱/۱۰۲

هذا جواب عما ربما یورد علی کفایة نفس شیئیة المهیة فی لزوم الامکان لها مع ان المهیة من حیث هی هی لیست مقتضیة شیئاً لانها بتلک الحیثیة لیست الاهی .

فیجاب بأن الامکان اللازم لها من حیث هی لیس اقتضاء شیٔ حتی یمتنع عن ان یکون لازماً للمهیة ، بل أمر سلبی ، عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم . فلیس فی لزومه للمهیة من حیث هی محذور. (آملی ۲۲۷–۲۲۸)

لانتزاع هذا العدم ۲/۱۰۲

أی عدم الاقتضاء المعبّرعنه بالامکان. (هیدجی ۱٤۵)

لازماً للماهیة ۳/۱۰۲

بل ذاتیاً لها بالمعنی المراد فی باب البرهان. (هیدجی ۱٤۵)

من انّ الممکن امّا موجود ۳/۱۰۲–٤

هذا ابداء لها ، باعتبار الوجوب اللاحق، کما انّ لاحقه ، باعتبارالوجوب السابق. (سبزواری ۵٦)

وحاجة الممکن الی المؤثر ٦/۱۰۲

أی فی حصول الوجود والعدم .

قیل إن رجحان عدم الممکن علی وجوده ، لو کان بسبب ، لکان فی العدم تأثیر ، لکن العدم بطلان صرف یمتنع استناده الی شیٔ ؛ وإن قولکم: عدم الممکن یستند الی عدم علة وجوده ، یستدعی التمایز بین الأعدام وکونها هویات متعددة بعضها علة وبعضهامعلول فحیث لاتمایز ولا أولویة ، فلاعلیة ولامعلولیة .

واجیب بأن عدم الممکن وکذا عدم العلّة لیسا نفیین محضین ؛ بل لهما حظّ من

الثبوت یکفی به کون أحدهما مرجّحاً للآخر. (هیدجی ١٤٥-١٤٦)

اقسامه الخمسة ٧/١٠٢

إعلم أن العلم فی عرفهم ینقسم الی مایحتاج حصوله بفکر، وهو المکتسب؛ والی مایحتاج فی حصوله الی فکرونظر، وهوالضروری، وأقسامه ستة...

مراد المصنف من «البدیهی» هو الضروری بقرینة جعل الأوّلی من أقسامه، لأن «البدیهی» قد یطلق ویراد به الضروری فی مقابل الکسبی. وقد یراد به الأولی. فیکون قسماً من الضروری.

وقوله «أولیة» صفة مخصّصة لقوله «بدیهیة». (هیدجی ١٤٦)

یعنی الأقسام الخمسة الأخری من البدیهیات. فان البدیهیات تنقسم علی ستة أقسام. وجمیع أقسامها تشترک فی عدم الاحتیاج الی الدلیل...

لکن قسم واحد منها، وهو الأوّلیات، کما لایحتاج الی الدلیل، لایحتاج الی شیٔ آخر، ویسمی بالبدیهیات الأولیة.

وخمسة أقسام منها تحتاج الی شیٔ غیر الدلیل، وهوالمشاهدة فی المشاهدات منها، والتجربة فی التجربیات، والحدس فی الحدسیات، والسماع فی المتواترات، والفطرة بمعنی الواسطة التی لاتغیب عند تصور الأطراف فی الفطریات. (آملی ٢٢٩)

ولکن التصدیق الأولی ١٠٢/٧-٨

هذه اشارة الی الجواب عن اشکال یرد علی أولیة الحکم بحاجة الممکن الی المؤثر من أنه کیف یکون أولیاً مع انه ربما لایتصور الأطراف ویکون تصورأطرافه نظریاً.

والجواب ان الحکم البدیهی الأولی هو ما لایحتاج الی شیٔ من دلیل أوغیر دلیل بعد تصورأطرافه، سواء کان تصوراطرافه ایضاً بدیهیا أو نظریاً، ونظریة الأطراف غیرقادحة فی بدیهیة الحکم.

فربما یکون فیه خفاء ناشٍ من خفاء الأطراف کما فی المقام حیث یمکن ان لایتصور الممکن بعنوان شیئیة المهیة الخالیة عن الوجود والعدم، وان الوجود والعدم ککفتیّ المیزان

المتساويين بالنسبة الى المهيّة ، وان المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع : وهذه تصورات تحتاج فى هذا الحكم البديهى ، وربما يكون بعضها نظرياً خفياً ، وخفائه مستلزم لخفاء الحكم ، فانه مشروط بتصور الأطراف. لكن هذا الخفاء الناشى من خفاء التصورات غير قادح فى بديهية الحكم. (آملى ۲۲۹-۲۳۰)

وخفاء التصور غير قادح ۸/۱۰۲

فاذا تصوران الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انهما متساويان بالنسبة اليها ، مثل كفتى الميزان، وان المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء ، وتشبثت بالوجود مثلاً ، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة. فلو خفى بعض هذه التصورات ، خفى الحكم بالعرض. وهذا لاينافى جلاء الحكم واوليته. (سبزوارى ٥٦)

القائل بالبخت ۹/۱۰۲

كذيمقراطيس وأتباعه ، أنكروا حاجة الممكن الى المؤثّر ، وجعلوا كون العالم بالبخت والإتفاق. وانكروا أن يكون له صانع أصلاً . ورأوا أن مبادى الكل أجزاء صغار لاتتجزى لصغرها وصلابتها ، وأنها غير متناهية بالعدد ، ومبثوثة فى خلاء غير متناه ، وأن جوهرها فى طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف ، وأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم. (هيدجى ١٤٦-١٤٧)

ينكر هذه القضية ۹/۱۰۲

أى قضيّة ان الممكن محتاج الى العلّة ، ويجعل العالم بالبخت والاتفاق ، وينكر ان يكون له صانع. (آملى ۲۳۰)

مساوق لجواز الترجح ۹/۱۰۲-۱۰

وهو افحش من الترجيح بلا مرجّح الذى يقول به الأشعرى. (هيدجى ١٤٧)

الترجح بلامرجح هو تحقق أحد طرفى المتساويين من غير علة. وهذا الشئ مستحيل يعترف باستحالته الأشعرى القائل بجواز الترجيح من غير مرجح ، أى اختيار الفاعل المختار

أحد طرفی المتساویین من غیر رجحان فیما یختاره علی الطرف الآخر. والقول بعدم احتیاج الممکن الی المؤثر قول بجواز الترجح من غیر مرجح. (آملی ۲۳۰)

إما فی مهیة الممکن بأن یجعلها مهیة ۱۲/۱۰۲

حاصله ان تأثیر المؤثر إما فی مهیة الممکن بأن یجعل المهیّة مهیة بالجعل التألیفی، أو فی وجوده بأن یجعل الوجود وجوداً کذلک بالجعل التألیفی، أوفی اتصاف المهیة بالموجودیة. (آملی ۲۳۰)

وهما مستلزمان ۱۳/۱۰۲

اذ جعل الشیء شیئاً لایتصور إلا عند انفکاکه عن نفسه حتی یثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. و ثبوت الشیء لنفسه ضروری، وسلبه عنها محال، والمحال غیر مجعول.

وأیضاً لأن ما بالغیر یرتفع بارتفاع الغیر. لایقال: ارتفاع الجاعل محال لکونه واجباً لذاته، فلایلزم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود، لأنا نقول: اللازم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود نظراً الی ذاتیهما، لاصحة سلبهما عنهما نظراً الی الجاعل. (هیدجی ۱۴۷)

الأوّلان [محالان] لاستحالة الجعل التألیفی بین الشیء ونفسه حیث ان الشیء عین نفسه بنفسه، لابجعل الجاعل. ولوکان الوجود وجوداً أو المهیة مهیة بجعل الجاعل یصح سلب المهیة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه، وسلب الشیء عن نفسه محال. (آملی ۲۳۰)

واما فی الاتصاف ۱۳/۱۰۲-۱۴

جعل الاتصاف [محال] لانه أمرعدمی، لانه عبارة عن النسبة التی بین الوجود والمهیة، والنسبة لیست موجودة فی الخارج بمعنی کون الخارج ظرفاً لوجودها، وان کانت خارجیة بمعنی کون الخارج ظرفاً لنفسها. علی ان التأثیر فی الاتصاف أیضاً إما فی مهیته أو فی وجوده أو فی اتصاف مهیته بوجوده. ویعود الکلام فی اتصاف الاتصاف. وهکذا الی غیر النهایة. (آملی ۲۳۰)

والجواب انّ اثر الجعل ۱۴/۱۰۲

أی، الجعل المتعلق بالوجود، بسیط. فکان الجعل، عند مورد الشبهة، منحصراً

فی المولف. وهو باطل. وفائدة کلمة «ارتبط» الاشارة الی الوجود الحقیقی الخاص الذی هوحیثیة طردالعدم، وهو رابط محض، وتعلق صرف بالجاعل. (سبزواری ٥٦-٥٧)

أی الصادر عن الجاعل نفس الوجود بمعنی أن مجرد ذاته أثر العلة، لاالحالة الترکیبیة بینه وبین نفسه، کقولنا: الوجود وجود.

والحاصل أن الممکن فاض وجوده من الجاعل بسیطاً. (هیدجی ١٤٧)

وجود ارتبط ١٤/١٠٢

یعنی أن الجعل لیس تألیفیاً متی یقال باستحالته، بل هو بسیط. فحینئذ یصح تعلقه بالوجود کما یقول به القائل بأصالة الوجود فی مرحلة الجعل، کما یصح تعلقه بالمهیة کما یقول به القائل بأصالتها. بل یصح تعلقه بالاتصاف ایضاً، لکن لا بأن یکون الأثر المترتب علی التأثیر هوهذا المفهوم النسبی لکی یقال إنه أمر عدمی، بل بأن یکون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً یحلله العقل الی المهیة هی الموصوف ووجود هو الصفة، فیصفهابه. (آملی ٢٣١)

فصفة المؤثرية ١٦/١٠٢

لو احتاج الممکن الی مؤثر، لکان المؤثر فیه متصفاً بالمؤثریة، وهی، أی المؤثریة ممکنة، لانها صفة للمؤثر محتاجة الی موصوفها. وکل صفة محتاجة الی الغیر ممکن، فتحتاج فی تأثیر المؤثر فیها الی مؤثریة أخری، وهی أیضاً کذلک. وهکذا فیلزم التسلسل. (آملی ٢٣١)

فیتسلسل ١٧/١٠٢

ولهذا ذهب البعض الی انّ الموثّریة حال، وکذا المتأثریّة. (سبزواری ٥٧)

ان صفة التأثیر فی العقل فقط ١٧/١٠٢

یعنی المؤثریة اعتبار عقلی، ولیست موجودة فی الخارج حتی یحتاج الی مؤثریة أخری. (آملی ٢٣١)

ولایقدح ذلک ۱۸/۱۰۲

وذلک لان المؤثرية من المعقولات الثانية الحكمية التى ظرف عروضها فى العقل، ولكن ظرف الاتصاف بها فى الخارج. وليس المعتبر فى اتصاف شئ بشئ فى الخارج ثبوت مبدء الصفة فى الخارج لان ثبوت شئ لشئ فى ظرف لايستدعى ثبوت الثابت فى ذاك الظرف، بل انما يستدعى ثبوت المثبَت له فيه. (آملی ۲۳۱)

فكذا فى ثانى الحال ۲۲/۱۰۲

والبقاء وجود بعد وجود، على سبيل الاتصال، كما انّ الحدوث وجود بعد العدم. وكلاهما من العلة، لانّ المهية خلوّ عن الكلّ. (سبزواری ٥٧)

لان مناط الحاجة ۲۳/۱۰۲

الإمكان فى كل ممكن علة تامّة للإحتياج. فلو لم يحتج حال البقاء لزم الإنقلاب فى الماهية، أو تخلف المعلول عن العلة التامّة.

إن قيل: اذا لم يكن اقتضاء من قبل الذات، فبم قالوا انه ذاتى؟ فجوابه أن المراد به الذاتى فى كتاب البرهان؛ وما قالوا انه ليس ذاتياً، أرادوا به الذاتى فى كتاب ايساغوجى كما صرّح به فى حاشية الأسفار. (هیدجی ۱٤٧)

على ما هو مذهب من يرى أن علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وحده. ومن يرى أنها الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامكان شطراً أو شرطاً، فيلزمه كون الممكن بعد آن الحدوث مستغنياً عن العلة اذ لاحدوث بعده. (آملی ۲۳۲)

بل الوجود الامكانى ۱/۱۰۳

ان الفقر ذاتى للوجود الامكانى لاينفك عنه فى مقام تصوره، كما لاتنفك ذاتيات المهية عنها حين تصورها. فما يكون الفقر والحاجة ذاتها كيف يمكن ان يقال بعدم احتياجه الى العلّة فى بقائه. كيف، والا يلزم ان لاتكون الذات هذه الذات، بل انقلب الى ذات أخرى بان صار الفقر بعد الحدوث غنى. (آملی ۲۳۲)

أو فی طرفه ۲/۱۰۳

وهو الآن المفروض الذی هو وعاء للآنیات ، کالوصولات الی حدود المسافات . (هیدجی ۱٤۷)

وهو متقوم بها ۲/۱۰۳–۳

أی، لیست العلة خارجة عنه، بحیث لامرتبة له خالیة عنها ، ولاظهور له خالیاً عن ظهورها ، بل الظهور لها اولا ، وله ثانیاً ، کما قال ، علیه‌السلام: « مارایت شیئاً ، الّا ورایت‌الله قبله ». وقال: «داخل فی الاشیاء لابالممازجة ، خارج عن الاشیاء لابالمزایلة » . وأیضاً، « لیس فی الاشیاء بوالج ، ولاعنها بخارج ». وأیضاً، «مع کل شیٔ ، لابمقارنة، وغیر کل شیٔ لابمزایلة[1] » . وأیضاً: « داخل فی الاشیاء، لا کدخول شیٔ فی شیٔ ؛ خارج عن الاشیاء ، لا کخروج شیٔ عن شیٔ » . وأیضاً ، « توحیده تمییزه عن خلقه ، وحکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة ». وبالجملة ، هذا متواتر بالمعنی . (سبزواری ۵۷)

الوجود الامکانی فی نفس الأمر فی کونه عین الربط بعلته أو نفس التعلق به، لاشیٔ له الربط بالعلّة ، بحیث لو قطع النظر عن الربط لکان هو شیئاً والعلة شیئاً آخر، بل قطع النظر عن ربطه عبارة أخری عن قطع النظر عن نفسه، اذ نفسه لیس الاالربط . (آملی ۲۳۲)

بوجه بعید ۳/۱۰۳–٤

وجه بعده ان ذاتیات المهیة مغایرة لها تغایر الجزء والکل. فهما شیئان مستقلان أحد أحدهما جزءٌ فی الآخر. والوجود الامکانی لیس شیئاً فی مقابل الواجب ، ولایکون الواجب ذاتیاً له بهذا المعنی . بل تقوّم الممکن بالواجب من قبیل تقوّم الظل بالشیٔ والعکس بالعاکس، حیث ان الظل موجودیته بعین کونه ظهور الشیٔ ، لا انه ذات یُظهر الشیٔ بحیث لو أخذ منه حیث ظهوریته یبقی ذاته من غیر أن یکون ظهوراً ، بل هو علی وجه یستحیل ان ینسلخ عنه حیث الظهوریة ، ویکون انسلاخ تلک الحیثیة عنه عین انسلاخ ذاته، اذ لیس له ذات غیر کونه ظهوراً. فلیس ظهور الشیٔ شیٔ والشیٔ الظاهر شیٔ آخر ، کما فی المهیّة

(۱) درچاپ ناصری « لابمزایله » وجود ندارد.

وذاتياتها. (آملى ۲۳۳)

وإما فى وجود جديد حادث ۹/۱۰۳

فيكون التأثير فى الأمر الجديد، لا فى الأمر الباقى، وهو خلاف المفروض. (آملى ۲۳۳)

وحاصل الجواب ان التأثير فى أمر جديد ۹/۱۰۳-۱۰

إن موجودية كل شئ إنما هى بفيضان نور الوجود والافاضة الاشراقية عليه فى حين فيضانه، لا بافاضته قبله ولا بعده. واذا كان الشئ موجوداً فى ثلاث آنات متتالية مثلاً، فوجوده فى الآن الاول بافاضة وجوده فى ذلك، لا فى الآن الذى قبله أو بعده، وفى الآن الثانى أيضاً بافاضة وجوده فى الآن الثانى، لا افاضته التى فى الآن المتقدم ولا فى الآن المتأخر لكن الآنات متتالية والافاضات متوالية والوجودات متّصلة.

فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد، كما أن الافاضات إفاضة واحدة، والآنات زمان متّصل واحد تدريجى الحصول.

فالممكن فى الآن الثانى يحتاج الى افاضة الوجود اليه فى ذلك الآن، ويستحيل بقاء موجوديته بالافاضة الأولى الواقعة فى الآن الأول، كما أن السراج فى الآن الثانى من اضائته يضيئى بالقوة التى تصل اليه من مبدء القوة فى ذلك الآن، ولا تكفى القوة الواصلة اليه فى الآن الأول لاضائته فى الآن الثانى...

فان شئت فعبّر عن افاضة الوجود عليه فى الثانى بالوجود الأول، لانه باتصاله به يكون هو هو. ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل، لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجزء بجزئين، والتأثير الأول أثر فى الجزء الأول، والتأثير الثانى فى الجزء الثانى. وان شئت فعبّر عنه بالوجود الجديد. ولكن ذلك ليس تأثيراً فى الجديد على وجه يلزم الخلف، لأنه تأثير فى الباقى من جهة اتصال الجديد بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه، وكلاهما شئ واحد. والخلف إنما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الاول بأن يخلو الآن الثانى عن الوجود، ثم تكون الافاضة فى الآن الثالث مع تخلّل العدم فى الآن الثانى بين الوجود فى الآن الأول

وبينه فى الآن الثالث.

والحاصل ان ليس الوجود فى آن كافياً لموجودية الممكن فى آن بعده، بل هو... فى وجوده فى كل آن يحتاج الى العلّة ، سواء كان وجوده مبسوقاً بعدم قبله - ويعبر عنه بالحدوث - أو بوجود قبله - ويعبرعنه بالبقاء. (آملى ۲۳۳-۲۳۵)

فانه تبع محض ۱۰۳/۱۳

التابع على قسمين : (۱) تابع يعرضه التبعية للمتبوع، فلامحالة يكون له وجود ولمتبوعه وجود مباين له ، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقى ولا يكون تابعاً. وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه، كتبعية العبد لمولاه المجازى. و(۲) تابع تكون التبعية ذاتية له ، ولايكون له وجود عرضه التبعية لكى يبقى هوغير تابع عند زوال التبعية ، بل التبعية نفس ذاته ووجوده ، بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده . وهذا تكون تبع محض. (آملى ۲۳۵)

المستندة الى الطبيعة ۱۰۳/۱۶

ووجودات القوى والطبايع ، درجات القدرة الفعليّة ، والجهات الفاعليّةلله تعالى. ولهذا قلنا: والموثر الحقيقى ليس الّا الله تعالىٰ. (سبزوارى ۵۷)

فليجعل القديم بالزمان ۱۰۳/۱۸

حاصله أنه، لما كانت علّة الإفتقارهى الإمكان ولادخل فى ذلك للحدوث ، فكلما تحقق الإمكان تحقق الافتقار. فيكون القديم الممكن مجعولاً مفتقراً الى العلة لكونه ممكناً. وإنما قيّدالقديم بالزمان،لأن القديم بالذات لايكون ممكناً بالذات. (هيدجى ۱۴۹)

القضية الفعلية ۱۰۳/۲۱

يقال لها المطلقة العامّة. (هيدجى ۱۴۸)

ضرورة بشرط المحمول ۱۰۳/۲۳

فإن كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له ، مادام محمولاً عليه . ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق ، لأنه يلحقه بعد حصول الوجود والعدم ، كما أن الوجوب

الحاصل له من علته یسمی بالوجوب السابق ، المراد من قولهم: الشیء ما لم یجب لم یوجد. (هیدجی ۱۴۹)

والحدوث عبارة عن ترتب هاتین الحالتین ۲۳/۱۰۳، ۱/۱۰۴

الحدوث عبارة عن کون الوجود مسبوقاً بالعدم، فیکون وجود لاحق وعدم سابق حتی یتحقق صفة الوجود وکونه بعد العدم. ففی الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع أن الممکن فی حال وجوده اللاحق ضروری الوجود وفی حال عدمه السابق ضروری العدم. (آملی ۲۳۶)

لوازم الاول تعالی ۵/۱۰۴

ثبوت اللوازم للحق جل وعلا . . . دلیل علی عدم اعتبار الحدوث فی التأثیر. وذلک لأن تلک اللوازم لاتخلو إما تکون واجبة الوجود أو تکون ممکنة حادثة أو ممکنة قدیمة بحسب الزمان.

لکن کونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحید. وکونها حادثة زماناً خلف، لکون المفروض انها لوازم للذات القدیم جل وعلا ، فحدوثها مساوق للقول بعدم کونها لوازم. وینحصر بالثالث أعنی کونها قدیمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالی ، فتکون المعلولیة غیر مشروطة بالحدوث. فالدوام وعدم سبق العدم لایمنع الاستناد، والا لزم ان لاتکون تلک اللوازم لوازم ، أو کانت واجبة الوجود. والاول خلف ، والثانی محال. (آملی ۲۳۶)

المتصدین لمعرفة الحقائق ۶/۱۰۴

وهم اربع فرق ، لانهم اما ان یصلوا الیها بمجرد الفکر أو مجرد تصفیة النفس ، بالتخلیة والتحلیة ، أو بالجمع بینهما. فالجامعون هم الاشراقیون. والمصفون هم الصوفیة. والمقتصرون علی الفعل اما یواظبون موافقة اوضاع ملة الادیان، وهم المتکلمون ؛ اویبحثون علی الاطلاق ، وهم المشائون. والفکر مشی العقل ، اذ الفکر حرکة من المطالب الی المبادی ، ومن المبادی الی المطالب. (سبزواری ۵۷)

وهم أربع ،لأن الطریق الی المعرفة من وجهین: أحدهما طریق أهل النظر والإستدلالات

وثانيها طريق أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملّة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤن.

والسالكون للطريقة الثانية، إن وافقوا فى رياضاتهم أحكام الشريعة، فهم الصوفية المتشرعون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون. (هيدجى ١٤٩)

الصفات الاضافيّة ٦/١٠٤

هذه هى المتفق عليها بين الحكماء، انّها زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة، لكونها مستدعية للطرفين، اذ ليست كالحيوة والارادة والعلم بالذات، ونحوها، ممّا لايستدعيهما. وكذا العلم بالغير، اذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذى الصورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقية والرازقيّة والغافريّة وغيرها، من الصفات الاضافية، وان كان مبدئها ايضاً عين الذات المتعالية. (سبزوارى ٥٧ــ ٥٨)

مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها من الصفات، فانها زائدة على الذات عند الكل. (آملى ٢٣٦ــ٢٣٧)

الانوار القاهرة ٧/١٠٤

ان الانوار القاهرة والعقول الكليّة عند الاشراقيين موجودة بوجوده تعالى، لا بايجاده. فتكون نسبتها اليه كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها فى كونها لوازم غيرمتأخرة عن وجود ملزومها. (آملى ٢٣٧)

الصور المرتسمة ٧/١٠٤

الصور المرتسمة عند المشائين. . . موجودة فى الأزل، اذ لولا وجودها لم يتحقق العلم بها فى الأزل، اذ العلم يستدعى المعلوم، ووجودها ليس منفصلاً عن الحق، وإلا يلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين. فيكون متصلاً به. واتصال وجودها به تعالى ليس بأن تكون أجزاء له تعالى، وإلا لزم التركيب. بل بان تكون زائدة على ذاته، فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى. (آملى ٢٣٧)

الاحوال ٨/١٠٤

كالعالميّة والقادرية ونحوهما. (سبزوارى ٥٨)

الاعيان الثابتة ٨/١٠٤

هى الطبائع الكلية الموجودة بوجوده تعالى التى تكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم المهية الى المهية والعقول الكلية الطولية اليه تعالى عندالاشراقيين. (آملى ٢٣٧)

هذه ليست بأفعال ١١/١٠٤

انما هذه اللوازم... ليست بأفعال لأنها عندالقائل بها ليست موجودة بايجاده تعالى، بل موجودة بوجوده تعالى، فليست فعلاً له تعالى؛ ولذا تعدّ من الصقع الربوبى على وجه لايوجب كثرة فى الذات. وقد صرح صدرالمتألهين فى غير موضع بانها خارجة عن العالم وداخلة فى الصقع الربوبى ومشمولة لأحكامه. (آملى ٢٣٧)

القاعدة العقلية ١٢/١٠٤

وهى قولهم: كل ممكن مفتقر الى العلة. (هيدجى ١٥٠)

وكذا لكل مهية لازم ١٢/١٠٤

هذا دليل آخر. وتقريبه ان لكل مهية لازم مستند اليها، والمراد بلازم المهية هو ما كان غير متأخر الوجود عنها زماناً، بأن لم تكن المهيّة فى زمان وهو فى زمان متأخر عن زمانها، بل ما كان فى زمان وجود المهيّة التى ملزومها فتكون دائمة الوجود بدوامها، فمع دوام وجودها بدوام ملزومها تكون مستندة الى المهية التى ملزومها.

فمن ذلك يستكشف ان دوام الوجود لايمنع عن الاستناد. (آملى ٢٣٨)

امتناع الشرط ١٤/١٠٤

يعنى ان العدم السابق لايجامع وجود الشىء بحسب الزمان لكونه فى زمان سابق على زمانه. والشرط لابد من ان يكون مجامعاً لوجود المشروط كما قالوا من الشرط مقارن للمشروط زماناً ومقدم عليه رتبة.

فلوكان العدم السابق شرطاً لوجود الشىء للزم ان يكون الشىء مشروطاً بما لايجامعه

زماناً. وهذا خلف. بخلاف الامکان، اذ هو یجامع الوجود کما یجامع العدم. (آملی۲۳۸)

فکیف یشترط ۱۵/۱۰۴

إن قلتَ: هذا ینافی بظاهره قولهم إن عدم الضد کالسواد عن المحلّ یصحّح وجود الضد الآخر، وأمثال ذلک، إلا أن یراد بالشرط غیر ماهو المعروف.

فقلتُ: عدم السواد یعاند وجود السواد، لاوجود الضد الآخر، بل یجامعه. (هیدجی ۱۵۰)

وان کان سبق العدم شرطاً ۱۰۴/۱۵–۱۶

لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثیر الفاعل فی الوجود اللاحق، وبعبارة أخری، جعل العدم السابق من شرائط فاعلیة الفاعل، لامن شرائط قابلیة المنفعل، فکذلک ایضاً، یعنی انه اشتراط للشیٔ بما یعانده. وذلک لان تأثیر الفاعل فی وجود القابل یجب ان یکون مقارناً مع وجوده، اذ الایجاد عین الوجود ومتغایران بالاعتبار. ولایعقل انیکون الایجاد والتأثیر فی الآن السابق، وهوآن العدم المتقدم والوجود فی الآن اللاحق. فبحکم لزوم مقارنة التأثیر مع الوجود اللاحق زماناً، یکون آن التأثیر هو الآن اللاحق، فلایجامع العدم الواقع فی الآن السابق زماناً. فیکون العدم السابق معانداً للتأثیر زماناً غایة الأمر، لامن جهة امتناع اجتماعه معه اولاً، بل من جهة امتناع اجتماع العدم السابق مع مایعتبر اجتماعه مع التأثیر، وهوالوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثیر زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان. (آملی ۲۳۹)

ان الحوادث فی حال البقاء ۱۸/۱۰۴

لما سبق من قوله: «لایفرق الحدوث والبقاء». وأیضاً، لو استغنی الممکن فی حال البقاء، لزم أن لاینعدم شیٔ من الحوادث، لأن تأثیر المؤثر عندهم فی حال الحدوث، والبقاء مقابل للحدوث. والتزمه بعضهم، وقال فی انعدام العالم إنه تعالی یخلق الفناء. (هیدجی ۱۵۰)

لایخفی ان افتقار الحوادث الی العلة فی حال البقاء متوقف علی ان لایکون للحدوث دخل فی الافتقار بأن لایکون هو العلة له أو جزءاً أو شرطاً للعلة. وأما مع دخله فی العلیة،

فالممكن فى حال البقاء لايفتقر الى العلة لعدم علة افتقاره. (آملى ٢٤٠)

للفقر والحاجة ٤/١٠٥

يعنى أن الحدوث كيفيّة وصفة للوجود اللاحق بالشئ لأجل فقره وحاجته الى المؤثر. فتأخرالحدوث عن الوجود المتأخرعن الحاجة. (هيدجى ١٥٠)

المتأخر عن الايجاد ٦/١٠٥

لصحّة أن يقال: إن وجد فحدث. (هيدجى ١٥١)

كيف يتصور ذلك ١٠/١٠٥

أى كون الحدوث علة. (هيدجى ١٥١)

ويكون وجود الممكن ١٠/١٠٥

عطف على قوله: «يتصور»، لأنه جملة حالية. (هيدجى ١٥١)

مشروطا بسبق العدم ١٠/١٠٥

اللازم، هذه المشروطية، لمنوطية وجوده بالحدوث الزمانى. (سبزوارى ٥٨)

والعدم السابق ١٠/١٠٥-١١

يعنى أنه كيف يكون سبق العدم شرطاً لوجود الممكن، والحال أن العدم السابق المطلق لا اختصاص له به، أى ليس عدماً له. والعدم البدلى حاله ظاهر لكونه نقيضاً له. والعدم المضاف، أى الحصّة، يستلزم الدور. (هيدجى ١٥١)

ليس خصّ ١١/١٠٥

أى، لاتعلق له به. فليس عدماً ونقيضاً له. (سبزوارى ٥٨)

فاما يكون العدم السابق مطلقا ١٣/١٠٥

أى، مطلق العدم عدم، أى شئ كان، فهو ليس كذلك. بل لو كان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو ايضاً باطل، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعى، لكونه مشروطا به، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه، على ان العدم السابق ليس عدما له، اذ ليس وجوده مترقباً فى غير وقته، حتى يكون رفعه هناك عدماً له، اذ لكل

موجود رتبة خاصة ، ولكل حادث متى خاص . نعم ، الوهم يطمع وجوده فى كل الاوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود ، وشانيتها له موضع قبول الهويّة. وهذا طمع كاذب. وايضاً عدم الشئ لابدان يكون نقيضه ورفعه. فاتحاد الزمان شرط ، اذ عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهار . وسيجئ هذا ، عند قولنا فكانّه قيل : « . . . » . والعدم البدلى المفروض فى مقامه مرتفع بوجود ، هونعم البدل. وبالجملة ، فكانّه قيل بالحقيقة، عنداهل الحقيقة، : لاعدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث، الّا الليسية الذاتية لشيئية المهية، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولاجزء ، وان كان منسحبا عليها دائماً . فيرجع الامر فى المناط الى الامكان . كيف ؟ والوجودات بما هى وجود ، انوارالله التى لايمكن عليها الافول، وعلومه التى لها ابداً لديه المثول ، ومن ملكه شئ لايزول. (سبزوارى ٥٨)

أن يكون المراد منه أى العدم الذى يدعى دخله فى افتقار الوجود اللاحق الى العلة مطلق العدم، عدم أى شئ كان ، وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم، أى عدم كان ، ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً . (آملى ٢٤٠)

إما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

أن يكون العدم الخاصّ اعنى العدم المتخصّص باضافته الى هذا الحادث هوالشرط. وهذا ايضاً باطل لوجهين.

(١) الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لأمرين: احدهما أن وجود ذاك شئ لايكون مترقباً فى وقت العدم السابق حتى يكون رفعه فى ذلك الوقت عدماً له. اذ لكل موجود وقت محدود. . . ولكل حادث « متى » خاصّ به لايتعدى عنه.

وثانيهما ان عدم الشئ لابد ان يكون رفعه ونقيضه، وهو عدمه البدلى. والعدم السابق لايكون كذلك ، اذ هوليس رفعاً للوجود اللاحق. ألا ترى ان عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهار، وكيف ، واتحاد الزمان معتبر فى التناقض.

(٢) والوجه الثانى دخل العدم الخاص السابق فى الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير العدم السابق باضافته اليه خاصّاً. فما لم يتحقق

الوجود اللاحق لايتحقق طرف اضافة العدم السابق. فلايتخصص العدم السابق بكونه عدم هذا الكائن، اذ ليس كائن فى وقت العدم السابق. فلابد فى تخصّصه بمجئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق فى زمانه اللاحق واضافة العدم السابق اليه حتى يصير خاصّاً فخصوصية العدم السابق من ناحية الوجود اللاحق، والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على العدم الخاص السابق. وهذا هو الدور. (آملى ٢٤٠-٢٤١)

وإما ان يكون العدم البدلى ١٥/١٠٥

أن يكون الدخيل فى الوجود اللاحق هو العدم البدلى الذى هو نقيض الوجود اللاحق وهو العدم المفروض فى حال الوجود الذى لولاه لكان الشئ معدوماً بذاك العدم.

وهذا أيضاً فاسد، وذلك للزوم دخل نقيض الشئ فى الشئ، وهو محال، اذ بتحقق ذاك الوجود يرتفع ذلك العدم، وكيف يكون دخيلاً فى شئ يكون ذاك الشئ رافعاً له؟ (آملى ٢٤١)

وأما بهذا النظر ٢٠/١٠٥

يريد أن يبين ان الممكن بالنظر الى مظهريّته للتجلى الالهى أزلى ابدى لاعدم له أصلاً، لانه فى موطن وجوده موجود لا عدم له. وفى غير موطن وجوده، وان كان معدوماً لكنه لايكون عدماً له لان عدمه هو العدم البدلى. (آملى ٢٤٢)

ونقيض الواحد واحد ٢٣/١٠٥

وليس الأعدام المتعددة نقيضاً لوجود واحد لانّ نقيض الواحد واحد. والا يلزم ارتفاع النقيضين كماهو واضح. (آملى٢٤٢)

ان الشئ مالم يجب لم يوجد ٢/١٠٦

هذا مذهب المحقّقين من الحكماء والمتكلمين. وأما الأشاعرة فيجوزون الترجيح بلامرجّح. وبعض شيوخ المعتزلة يجوز الأولوية الغيرية. (هيدجى ١٥١)

لايوجد الشئ باولوية ٢/١٠٦-٣

يعنى لايكفى فى وجود الشئ الأولوية. أما الذاتية منها، فلاتصوّر له أصلاً، حسبما

بيّنه المصنّف . وأما الغيرية ، فمتصورة ، اذ لو فرضناها كافية . فلامحذور فى أن يقع بها أحد طرفى الممكن . إلا أنها لم تكن أولوية ، بل ايجاباً ، على ما قرّره المصنّف . ومن ثمّ خصّ التعميم بكونها كافية أو لا بالأولوية الذاتية ، اذ لامعنى لأن يقال : لايكفى فى وجود الممكن الأولوية الناشئة عن العلة الخارجية ، سواء كانت كافية ام لم يكن . ولو فرضناها غير كافية فى وقوع أحد الطرفين وتعينه ، فتكون هذه الأولوية كلا أولوية فى الاحتياج الى المرجّح . فتسوية النسبة معها الى الوجود والعدم باقية على حالها . (هيدجى ١٥٢)

الاولوية ٣/١٠٦

أنواع الاولوية . . . أربعة . . . تنقسم الى الذاتية والغيرية ، وكل منهما الى الكافية وغيرالكافية . (آملى ٢٤٢)

خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالاولويّة الغيريّة ٤/١٠٦-٥

ومنهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية . وأما الكافية ، فلاقائل بها منهم . كيف ؟ وهى توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالىٰ ، وهم مليّون اهل الرشاد ، مبرئون عن الالحاد . (سبزوارى ٥٨-٥٩)

وهو المحقق الشريف ، حيث قال : « وقد يمنع الاحتياج الى المرجح الموجب . لم لايكتفى فى وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية ؟ وليس هذا بممتنع بديهة . إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح » .

وأنت بما حققه المصنف تعلم سقوط هذا المنع . (هيدجى ١٥٢)

ذاتها وذاتياتها ١٠/١٠٦

مبتدأ ، خبره قوله : « لكنه بحسب الذهن » . (هيدجى ١٥٢)

تقدماً بالمعنى ١١/١٠٦

المراد من التقدم بالمعنى هواعتبار العقل الترتيب حيث يقال : الشئ قرر ، فأمكن ، فاحتاج ، فأوجب ، فوجب ، فاوجد ، فوجد ، فحدث . (آملى ٢٤٣)

فلاماهية قبل الوجود ١٠٦/١٢–١٣

على طبق ما قاله الفاضل المحقّق ذوالعينين فى حاشية الشوارق بهذه العبارة: «إن القول فى الأولوية الذاتية ، بأى معنىً كان ، إنما يتصوّر ويكون محلاً للنزاع ، إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود فى الخارج. وأما اذا كان الوجود أصلاً والماهية انتزاعية، ... فلايتصور أولوية ، يُحتاج فى دفعها الى التكلفات والتجشمات ، اذ ليست الماهية، مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء ، حتى تكون كافية فى الأولوية أم لم تكن ، كما لايخفى». (هيدجى ١٥٢–١٥٣)

فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها ١٠٦/١٦

الممكن الأولى له الوجود، مثلا، يمكن عدمه كما يمكن وجوده ، فليس أحدهما راجحاً على الآخر. فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية يلزم ترجح أحد المتساويين بلامرجح. ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير هذه الأولوية ننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى الوجوب. (آملى ٢٤٣–٢٤٤)

كلاهما متساويان فلايتعين بعد احدهما ١٠٦/١٦–١٧

التساوى ، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة ، فكما ان الوجوب الذى هو لذات العلة ، لايصادم التساوى فى ناحية المعلول ، كذلك الاولوية ؛ ولانه ، ان كانت الاولوية متعيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً ، ولم يجز نقلها بوقوع العدم، كانت وجوبا، لان التعين والتخصّص ، هو الوجوب. هذا خلف . وإلّا ، فهى مستوية النسبة الى الطرفين، فيحتاج الوجود الى شئ اخر، يرجحه ، وهو أيضاً مرجح اولوى، وهكذا ننقل الكلام، ويتسلسل. ومع ذلك ، لايحصل تعين لاحد الطرفين ، ولايكون مرجحاً مافرض مرجحاً.

وبالجملة ، بين الاولوية الوقوع والتادى الى الوقوع ، تهافت ، اذ فى حال الوقوع ، لن يطرد العدم مثلاً ، فكان على سبيل الوجوب ، وإلّا ، جاز التبادل وحصل التصادم. فان تادت الاولوية الى الوقوع ، لزم الخلف. وإلّا ، فالاولوية كلا اولوية. وأيضاً ، كما ان وقوع الوجود ، على سبيل الاولوية، وكذلك وقوع نفس الاولوية ، على سبيل الاولوية ،

فوقوعها ولا وقوعها متساويان . فيحتاج وقوعها الى مرجح . والفرض ان المرجح اولوى لاوجوبى، فيحتاج ايضاً الى مرجح . وهكذا فى الاولويات الاخر، الى غير النهاية . ومع ذلك، جميعها كالاولوية الاولى[۱]، كما يقال : ان الممكنات الغير المتناهية فى حكم الممكن الواحد ، فى جواز طريان العدم .

والحاصل ان كل موجود ممكن، ينبغى ان يقع اولويته اوّلا ، ثم يقع وجوده الاولوى. والحال انها أيضاً يجوز ان تقع وان لاتقع تبادلا ، اذ كل وقوع ، عندهم ، بلاوجوب . ومن هنا يختلج بخاطرى برهان على نفى الاولوية . وهو انه ، لو وجد الممكن بالاولوية ، لوجد الصادر الاول بها ، لانه ايضاً ممكن. ولو وجد بها ، لم يكن صادرا اولاً ، اذ لابد ان يقع اولويته اولاً ، حتى يقع وجودها ثانياً . وهذه الاولوية ليست عين وجوده ، لانها سبب وجوده. وايضاً ، هى جايزة العدم ، والوجود يابى عن العدم. وليست صفة الواجب ايضاً، لان واجب الوجود بالذات ، واجب الوجود من جميع الجهات . وهذا بخلاف ماهو المذهب المنصور. فان الايجاب صفته تعالى ، والوجوب السابق للصادر الاول ، هو الخصوصية التى هى عين ذات الواجب ، وهى التى لا تمكن من عدمه ، وتابى الّا ان يترتب عليها وجوده ، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص . «فاستقم كما امرت» . (سبزوارى ۵۹ــ۶۰)

لما قلنا من أن وجود هذه الأولوية كعدمها فى بقاء الحاجة معها الى مرجّح لأحد الطرفين .

أو المراد بالتساوى هو التساوى فى أصل جواز الوجود والعدم، لا التساوى فى النسبة اليهما. (هيدجى ۱۵۳)

وجوب لاحق ۲۰/۱۰۶

ان كل مايحمل على الشئ فهو ضرورى له مادام محمولاً عليه . ولذلك يسمى بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق. وهو مغاير للوجوب السابق من وجهين : (۱) أحدهما ان موضوعه هو المهيّة المأخوذة مع الوجود أو العدم ، وموضوع الوجوب السابق هو المهية غير المأخوذة مع أحدهما ، وإن أخذ مع غيرهما ، وهو اعتبار وجود العلة او

عدمها معها . كما أن موضوع الامكان هو المهيّة من حيث هى هى غير مأخوذة معها شئ أصلاً ... (٢) وثانيهما ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهيّة ، كما يقال : فوجب فأوجد فوجد ، ورتبة الوجوب اللاحق هى بعد وجودها . (آملی ٢٤٤)

قضية فعلية ١/١٠٧

هى المطلقة العامّة ، أعنى ماحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع فى أحد الأزمنة . فهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع لكى يلحقه الوجوب بشرط المحمول ، ولكن ينبغى تقييدها بالممكنات بمعنى القضية الفعلية التى تنعقد فى الممكنات اذا حكم بجواز مقارنته مع العدم لئلا يرد بأن قولنا : «واجب الوجود موجود» قضية فعليّة . ففيه وجوب لاحق ، لكنه لايقارنه جوازالعدم . (آملی ٢٤٤–٢٤٥)

فى اعتبار العقل ٣/١٠٧

الّا انّه من الاعتبارات النفس الامريّة. (سبزواری ٦٠)

يعنى اذا لاحظ العقل هذه المعانى ، أى العلّة والوجوب والوجود ، وأراد أن يفهم أيها سابق ، وعلى أى وجه يكون الترتيب بينها ، حكم فى هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود. (آملی ٢٤٥)

واعتبار الترتيب ٤/١٠٧

فما لم يعتبر نفس شيئية المهيّة ، ولم يتقرر ، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم ، لم يات الامكان . واذا اعتبر الامكان ، وان المتساويين ، ما لم يترجح احدهما بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ تشبثها بأحدهما ، حكم بالحاجة الى العلّة . وبعد الحاجة اليها ، وملاحظة كيفية التأثير ، وانه بنحو السد المسطور ، حكم بالايجاب ، ثم بالوجوب ، كترتب الانكسار على الكسر ؛ ثم بالايجاد والوجود . والايجاد الحقيقى يتقدم على الوجود ، مع انه الوجود الحقيقى ، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات ، ولان الوجود ، مضافاً الى الحق تعالى ، ايجاد حقيقى متقدم على الوجود المضاف الى المهيّة . (سبزواری ٦٠)

فقولهم ٤/١٠٧

وله معنى آخر، وهوما اشرنا اليه انّ الوجوب السّابق بوجهٍ هوالخصوصيّة المعتبرة فى العلّة ، والسّبق حينئذ اظهر. (سبزوارى ٦٠)

كانت نسبته الى الوجوب كذا ٧/١٠٧–٨

أى كنسبة النقص الى التمام . (هيدجى ١٥٣)

والأولى أن يكون المراد ٨/١٠٧

ويناسبه قولهم: الوجوب هو تأكّد الوجود وقوته ، والإمكان ضعفه.

قال فى حاشية الأسفار: « إن كان الامكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، اذ فقر الوجودات نورى ، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات . والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين ، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية ، إنما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشئ المحض ». (هيدجى ١٥٣)

الامكان بمعنى الفقر ٨/١٠٧

ان امكان المهيّة هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولا اقتضائها فى مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى . لان سلب الوجود عن الوجود ممتنع ، كما أن اثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع . بل معنى امكان الوجود هو ضعفه الذى ينشاء من فقره الذى عين ذاته ، لا أمر عارض عليه. ففى امكان الوجود ، كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام ظاهر جداً وفى امكان المهيّة الذى هو صفة لها ، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكد الوجود، فى كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التمام خفاء. ولابد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشئ المحض، اذ هو ، مقيساً الى العدم الصرف ، له مرتبة من الوجود وحظّ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود فى مقابل العدم المحض. (آملى ٢٤٥)

مع كونها فى نفسها مسألة ١٠٧/١٠-١١

يعنى بناء على التأويل الأول فيها. إن الغرض من ايرادها عقيب مسألة وجوب الممكن كما فى كتاب التجريد، مع أنها مسألة على حدة، أن لايتوهم أن عند عروض الوجوب الغيرى يرتفع الامكان الذاتى. (هيدجى ١٥٣-١٥٤)

يدفع توهم المنافات ١٠٧/١١

وأيضاً، بايرادها ههنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيرى، ويبطل الاولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل. (سبزوارى ٦٠)

كالمادة ١٠٧/١٢

أى شبيه بالمادة. فالكاف للتشبيه، لاللتمثيل لأن الممكن فى حدّ الإمكان موجود بالقوة. فاذا وجب بالغير صار موجوداً بالفعل. فإمكان الوجود نقص فى الوجود، ووجوب الوجود تمام وكمال فيه. فيكون التمام من مقوّمات الناقص، لامن منافياته. فكيف لايجتمعان. (هيدجى ١٥٤)

أى كما أن المادة تكون قوة الوجود، فهى بالنسبة الى العدم المحض مرتبة من الوجود كذلك الامكان بالنسبة الى الوجوب قوة الوجود، وبالقياس الى العدم البحت، مرتبة ضعيفة من الوجود. فتكون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام والضعف الى الكمال. (آملى ٢٤٥)

الامكان الاستعدادى ١٠٨/١

فى المنى، مثلاً، خصوصية يصح المنى بتلك الخصوصية ان يصير انساناً ليست فى غيره من الحجر والشجر ونحوهما. فتلك الخصوصية لها نسبة الى المنى ونسبة الى الانسان... فهى من حيث نسبتها الى المنى يقال لها الاستعداد. فاستعداد المنى للانسانية هى تلك الخصوصيّة الموجودة فيه الّتى ليست فى الشجر والحجر ونحوهما. ومن حيث نسبتها الى الانسان، يقال لها الامكان الاستعدادى. فيقال: الانسان يمكن ان يوجد فى النطفة...

فالامكان الاستعدادى للإنسان ليس فى الانسان، بل هو قائم بالمنى. فالمنى حامل

للامکان الاستعدادی للانسان. والحاصل ان الامکان الاستعدادی اسم لتلک الخصوصیة الموجودة فی المنی، لکن مع أخذ اضافتها الی الانسان بحیث یکون الاضافة الیه مأخوذة فی قوامه. (آملی ۲۴۷)

قد یوصف الامکان ۲/۱۰۸

یعنی قد یطلق لفظ «الامکان» بالاشتراک علی معنی آخر غیر المذکور، وهو تهیؤ الشیٔ لصیرورته شیئاً آخر، کتهیؤ النطفة لصیرورتها انساناً وتهیؤ الطفل لصیرورته کاتباً. (هیدجی ۱۵۴)

سوی استعداد ۲/۱۰۸

أی بالاعتبار. (هیدجی ۱۵۴)

الامکان الوقوعی ۷/۱۰۸

وجه تسمیته بالامکان الوقوعی. . . أنه یرجح به وقوع الممکن علی عدمه، فیکون الممکن به أقرب الی الوقوع. (آملی ۲۴۷)

لان ذلک فی المادیات ۸/۱۰۸-۹

أی الامکان الوقوعی بمعنی الامکان الاستعدادی. (آملی ۲۴۸)

وهذا اعم مورداً ۹/۱۰۸

لتحققه فی المجردات، اذ لم یلزم من فرض وقوعها، محال. لکنّه اخص مورداً من الامکان الذاتی، لان عدم العقل الاول، له الامکان الذاتی، لکن لیس له الامکان الوقوعی، اذ یلزم من فرض وقوعه، محال، هو عدم الواجب بالذات، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً. (سبزواری ۶۰)

أی الامکان الوقوعی بمعنی مایلزم من فرض وقوعه محال أعم مورداً من المادیات لتحققه فی المجردات ایضاً. (آملی ۲۴۸)

مذکورة فی الافق المبین ۱۱/۱۰۸

حیث قال: «قد یطلق الامکان ویراد به الامکان الاستعدادی الذی هو تهیّؤ المادة

واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض. وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة، تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابدّ منه. وهوليس من المعانى العقلية الإنتزاعية التى لاحصول لها خارج العقل، كالسوابق من معانى الامكان. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشئ كزوال النقص بعد حصول الإتمام ، ورفع الإبهام عند تعين الأمر. (هيدجى ١٥٤–١٥٥)

لانه من الأمور المتحققة فى الأعيان ١٢/١٠٨–١٣

انك قد عرفت ... ان فى المنى ، مثلاً ، خصوصية يكون هو بها يصلح لأن يصير انساناً. فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان استعدادى. ففيها جهتان: جهة أنها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمنى ، وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة .

وأما الامكان الذاتى فهو كالهيولى قوة محضة، وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة .

... فالامكان الذاتى اعتبارى محض، ليس بموجود فى الخارج، لانه ليس فيه شائبة الفعلية، بخلاف الامكان الاستعدادى، فإنه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة فى المحلّ الموجود فى الخارج. (آملى ٢٤٨)

كالصور والأعراض ١٤/١٠٨

فى عطف الأعراض على الصور إشارة الى ان الامكان الاستعدادى غير مختص بالجواهر بل يعمها والأعراض. ولذا يمثلونه بتهيؤ المنى للانسانية تارة وتهيؤ الجنين للكتابة أخرى. (آملى ٢٤٨)

المادة بالمعنى الأعم ١٥/١٠٨

«المادة» تطلق تارة ويراد منها المادة بالمعنى الأخص ، وهى الهيولى التى محل للصورة الجسمية والنوعية. وأخرى منها المادة بالمعنى الأعم ، وهى (١) المعنى الاول (اى الهيولى) و(٢) الموضوع الذى هو محل للعرض، و(٣) البدن الذى هو محل ومتعلق للنفس. (آملى ٢٤٨–٢٤٩)

فالتهيؤ...امر بالقوة ١٠٨/١٥—١٦

فالمراد بالكيفيّة الكيفيّة الاستعدادية . وبالمعنى الاعم ، القدر المشترك بين المحل ، كالنطفة لصورة الحيوان ، والموضوع ، كالحصرم للحلاوة ، والمتعلق ، كالجنين للنفس الناطقة ، وبالفعل فعليّة القوة ، كفعليّة الهيولى ، حيث انها قوة صرفة ، وفعليتها عين القوة . وكون حيثية الامكان امراً بالقوة ، لكونه اضافة ، وهى الى المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن . (سبزوارى ٦٠—٦١)

المراد به التنظير ١٠٨/٢٠

أى تنظير الكيفية التى فى النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها ، فإن النطفة أيضاً بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر . (آملى ٢٤٩)

ففى الفعليّة والقوة تابع له ١٠٨/٢١

وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادّة وصورة تبعيّة ، اى مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع . فانها بذواتها بسايط خارجيّة . (سبزوارى ٦١)

فان موضوعه ليس بالفعل ١٠٩/١

فإن موضوع الامكان الذاتى هو المهية من حيث هى هى ، وليس فيها شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم . (آملى ٢٤٩)

والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ١٠٩/٢

أقول : الظاهر أن مراد صدر المتألهين من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى يكون المنى بها منياً ، وهى عبارة عن ذاك التهيؤ وتلك الخصوصية التى يعبر عنها بالاستعداد تارة والامكان الاستعدادى أخرى . (آملى ٢٤٩)

ان الاستعدادى كانه الذاتى ١٠٩/٤—٥

ولايخفى أنه على هذا ، يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى أمر غير موجود فى الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع . ومن المعلوم أن هذ المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى

هو الامكان الذاتی، مع أن ارتفاع بعض الموانع ايضاً ليس أمراً وجودياً كما هو واضح . . . . بل الامكان الاستعدادی أمر موجود فی الخارج كما سبق تحقيقه. ولاجل ذلك قال المصنف «كأنه الذاتی»، ولم يقل «هو الذاتی»، مع زيادة اعتبار. (آملی ٢٤٩-٢٥٠)

مصححة جهات الشرور ٦/١٠٩

لبعدها عن مبدء الخير وعالم النور، وهی معدن الظلمات، ومنها ينشعب جميع الإستعدادات، واليها يرجع جميع القوى المقابلة للفعليات، كما يرجع الفعليات والأنوار الى منبع الأنوار والإشراقات. (هيدجی ١٥٥)

بواسطة جهة الامكان الذاتی ٦/١٠٩

وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة فی بيداء نور وهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراكمة من خصوصية النشات، وهناك عالم النور والوحدة الجمعية، وهنا عالم الظلمة والكثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناك لاتتمكّن من البروز لقاهريّة تلك الانوار، و«يدالله مع الجماعة». وهنا فاشية لضعف النور بالتشتّت. والمراد بكون الامكان منشأ منشئية وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان، كما ان المراد بمنشئية امكان الصادر الاول للاطلس ايضاً. هذا. وكذا المراد بمنشئية وجوبه للنفوس النطقية، منشئية وجوده متعلقا بالحق، كما ان المراد بمنشئية وجوب الصادر الأول للثانی ايضاً. هذا. فان العقول الكليّة واجبة بوجوب الحق المتعال. (سبزواری ٦١)

إن فی العقل الذی هو الصادر الأول ست جهات، وليس الصادر منها إلا واحداً، بعضها أشرف وبعضها أخس، ويكون الأشرف منها منشأً لصدور الأشرف والأخس للأخس. وهی: (١) الوجود و (٢) الوجوب بالغير و (٣) تعلقه لمبدئه - وهذه الثلاثة أشرف - و(٤) المهية و (٥) الامكان الذاتی و(٦) تعلقه لنفسه - وهذه الثلاثة أخس.

فالامكان الذاتی منشاء صدور الامكان الاستعدادی الّذی هو هيولی عالم المواد. فيكون الجهة الأخس منشاء للأخس. فصار الامكان الذاتی للعقل منشأً للامكان الاستعدادی فی عالم المواد. وبهذا المعنی صار الامكان الذاتی كالأصل للامكان الاستعدادی.

(آملی ٢٥٠—٢٥١)

ما عليه القوة والاستعداد ٧/١٠٩

أی مايضاف اليه القوة والاستعداد يكون معيناً فی الامكان الاستعدادی . مثل استعداد النطفة للانسانية دون شیٔ آخر، بخلاف الامكان الذاتی . فان مايضاف اليه هو الوجود والعدم ، لا أحدهما ، وإنما التعين يجیٔ من قبل العلة من غير استدعاء المهيّة اياه. (آملی ٢٥١)

لانه كلا الطرفين ٩/١٠٩

أی مايضاف اليه الإمكان الذاتی والمقوی عليه هوالطرفان كلاهما. (هيدجی ١٥٥)

التعين ناش من قبل الفاعل ٩/١٠٩—١٠

من غيراستدعاء الماهية بامكانها إياه. (هيدجی ١٥٥)

أی عن الممكن ١١/١٠٩—١٢

ففی العبارة حذف وايصال ، كما فی قوله تعالی: «واختار موسی قومه» ای من قومه. (سبزواری ٦١)

فی محلّ الممكن ١٤/١٠٩

فإن الإمكان الاستعدادی للصورة الإنسانية قائم بالنطفة لا بالإنسانية ، وامكان الكتابة قائم بالجنين لابالكتابة ، بخلاف الامكان الذاتی ، فانه انما يقوم بماهية الممكن ، لابمحلها. (هيدجی ١٥٥)

فی محل الممكن أی فی مادته بالمعنی الاعمّ ١٤/١٠٩—١٥

ففی اطلاق المحل تغليب. (سبزواری ٦١)

محل الصور النوعية ١٥/١٠٩

تخصيصها بالنوعية لما قالوا إن محلّ المركبات ومحلّ الصور الجسمية ، وهو الهيولی الأولی ، بسيط ؛ ولعدم انفكاكها فی الوجود. (هيدجی ١٥٥)

المراد بالغير أعم ٤/١١٢

كما أن المراد بالعدم أعمّ من المقابل والمجامع. (هيدجى ١٥٦)

أى عدم الكون ٤/١١٢

المستفاد من كلمة «لم يكن» ، لا انّ المرجع هو الوجود ، لانـّه قديم ،لاقدم. (سبزوارى ٦١)

هذا تعريف لمطلق القدم الجامع للذاتى والزمانى والحقيقى والاضافى. (آملى ٢٥١-٢٥٢)

فيه اشارة ٥/١١٢

أى فى لفظ المسمّى!. (سبزوارى ٦١)

شرح الاسم ٥/١١٢

وهو. . . شرح مفهوم الإسم وإيضاح مسمّاه ، مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجية. يعنى أن التعريف إسمى ،لاحقيقى. وكذا تعريف الحدوث بالمسبوقية. (هيدجى ١٥٦)

القدم الاضافى ٩/١١٢-١٠

يقال له القدم بالقياس أيضاً. وكذا الحدوث. (هيدجى ١٥٦)

قبليّة ليسيّة الذات ١١/١١٢-١٢

وانما كانت ليسيّة المهية قبل الايسيّة ،لان الليسيّة مابالذات ، والايسيّة مابالغير. وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير . فهذه المسبوقيّة والسابقيّة ، معيار الحدوث الذاتى لجميع ماسوى الله تعالى. (سبزوارى ٦١)

بالعدم المجامع ١٣/١١٢

وهذا هو الحدوث الذى للعقل الاول ولكلّية العالم ، عند الحكماء. قالوا لمن طلب مدّة للعدم ، قبل وجود الحادث ، على سبيل التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه ، مثل يوم او شهر أو سنة اويكفى فيها أىّ مدة كانت؛ فانه يقول حينئذ: بل يكفى فى الحدوث سبق ، أى مدّة يتقدم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفى سنة واحدة ؟ فيقول : نعم ، فيقال: ان كان بدل السنة شهراً ، فهل يكفى ؟ فهو لامحالة

يكتفى به. ثمّ ينتقل فى السؤال الى يوم وساعة ودقيقة، وهكذا. فينبّه حينئذ على ان الزمان لاتأثير له فى الحدوث، لان الموثر لايكون كثيره فى التأثير مثل قليله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شىء من معنى الحدوث. فرفع جميع الزمان لايرفع الحدوث. وانما يؤثر فى ضعف التصور. (سبزوارى ٦١—٦٢)

قال الشيخ ١٢/١١٢

يرد عليه أن الممكن، لو استحق العدم لذاته، لكان ممتنع الوجود. بل كما انّ وجوده يكون من الغير، فكذلك عدمه يكون من عدم الغير.

قال صدر المتألهين: «مراده أن الممكن يستحق من ذاته لااستحقاقية الوجود والعدم. وهذه اللااستحقاقية وصف عدمى من حيث ذاته». (هيدجى ١٥٦)

أى يستحق هذا الوصف ١١٢/١٧—١٨

فالحدوث الزمانى هو مسبوقية وجود الحادث بالعدم الزمانى الغير المجامع لوجوده فى الزمان. (آملى ٢٥٢)

كحدوث الطبع ١٨/١١٢

هذا مثال للحدوث الزمانى. فالعالم الطبيعى كله حادث بالحدوث الزمانى، بناءً على الحركة الجوهرية. (آملى ٢٥٢)

دهرى ابدا ٢٠/١١٢

يعنى الحدوث الدهرى الذى اظهره المحقق الداماد يكون مثل الحدوث الزمانى فى كونه مسبوقاً بالعدم الفكى الغير المجامع مع وجود الحادث، إلا أن الفرق بينهما أن العدم السابق فى الحدوث الزمانى زمانى واقع فى أفق الزمان، والعدم السابق فى الحدوث الدهرى دهرى واقع فى افق الدهر. (آملى ٢٥٢)

بمالامزيد عليه ١/١١٣

الا ان زيادة البسط، مع اعضال كلامه، كما هوشأن بياناته، قدّس سرّه، لما كان موجبا لتحيّر الطالبين، لم انقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيّدة، واوضحت ايضاحات

مونقة، تسهيلا للأخذ. وكل من جاء من بعده، ما نال مطلبه، وتصدى بعضهم للردّ. وانى بيّنت مراده فى تحريراتى. ومن جملتها فى تعليقاتى على الحاشية الجمالية على الحاشية الخفرية، لعلمى بانّه مطلب شامخ عن حكيم راسخ. (سبزوارى ٦٢)

كذاك ١/١١٣

الظاهر أنه خبر لقوله «دهرى». وقوله «سبق العدم» خبر بعد خبر.

والمناسب أن يقول: «وذاك سبق العدم المقابل». فيكون خبر المبتدأ ما يليه من الجملة. (هيدجى ١٥٦)

ولنمهد لبيان ٥/١١٣

أقول: هذا يخالف ماوقع عليه اصطلاح القوم من أن «الزمان» يطلق على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود؛ و «الدهر» على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة؛ و «السرمد» على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها الى بعض.

سيشير الى ما ذكرنا فى الحاشية عند ذكر تاويلات القوم للمثل الأفلاطونيّة. (هيدجى ١٥٧)

الاُولىٰ ٥/١١٣

حاصلها ان الموجود امّا سرمدى، وامّا دهرى، وامّا آنىّ، وامّا زمانى. والأخير اقسام، لانه، امّا زمانى بنفسه، كنفس الزمان، فان كل زمانى غير الزمان، زمانى به، وهو زمانى بنفسه، كما انّ كل شئ مضئ بالضوء، والضوء مضئ بذاته؛ واما زمانى، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعيّة، فانهـا امر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة، نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛ واما زمانى، لاعلى وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فانها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولايجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لامقدارله فى ذاته على المقدار، وانما هى زمانية، بمعنى انه لايمكن ان يفرض آن فى ذلك الزمان، الاوهى حاصلة فيه، اذ المتحرك، فى كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلاً منها، اما منطبق، أوحاصل فى جميع الازمنة كما فى الحركة الفلكيّة، اوعلى قطعة

من الزمان، او فيها ، كما فى الحركة المستقيمة. (سبزوارى ٦٢–٦٣)

وعاء أو مايجرى مجراه ١١٣/٥–٦

كما يكون الكوز وعاء للماء ، يكون الزمان أيضاً وعاء للزمانى .

وما يجرى مجرى الوعاء هو الدهر بالنسبة الى المفارقات النورية ، فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهرى حتى يكون الدهرى واقعاً فيه كالزمان والزمانى. بل الدهرى هو بنفسه الدهر، فيكون دهراً ودهرياً ، فنسبة الدهر والدهرى كنسبة الخارج والخارجى الذى لايكون أمراً مغايراً للخارج.

ولذلك لايكون الدهر وعاء حقيقة للدهرى ، بل يجرى مجرى الوعاء. ولايخفى ان نسبة السرمد الى السرمدى ايضاً كذلك. (آملى ٢٥٢–٢٥٣)

سواء كان بنفسه أو بأطرافه ١١٣/٦–٧

الزمانى إما واقع فى طرف الزمان، وهو الآن. وذلك كالآنيات، مثل الوصول الى نهاية المسافة ومحاذاة الشئ للشئ والخروج عن المسامتة ونحو ذلك. فالوصول الى نهاية المسافة مثلاً لايقع فى الزمان، وإلا كان حركة لا وصولاً. فهو واقع فى طرف الزمان كما أنه بنفسه طرف للحركة.

وإما واقع فى الزمان نفسه. وهذا على قسمين: (١) ان يكون واقعاً فى الزمان على وجه الانطباق. فيكون أمراً ممتدّاً تدرجى الحصول ذا أجزاء كنفس الزمان. ويكون كل جزء منه واقعاً فى كل جزء من الزمان الذى ينطبق عليه، ولا يكون بجميع أجزائه واقعاً فى كل جزء من الزمان ، بل جزء منه يقع فى جزء من الزمان وجزء آخر فى جزء آخر من الزمان وهكذا. وهذا كالحركة القطعية .

(٢) أن يكون واقعاً فى الزمان... يكون هو بجميع أجزائه واقعاً فى جزء من الزمان وفى جزء آخر وآخر منه. وذلك كالحركة التوسطية اذ هى بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى كون مخصوص طارٍ على المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهى. وهو بتمامه يقع فى الجزء الاول والثانى والثالث الى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهى ، وكالجسم الواقع فى الزمان ، مثلاً ، فإنه أمر قارّ يقع بجميع أجزائه فى أجزاء زمانه الذى وعاء له بحيث هو

بكله واقع فى أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده الى آخر زمانه . فهذا زمانى لاعلى وجه الانطباق. (آملى ٢٥٣–٢٥٤)

للمفارقات النوريّة ٩/١١٣

كالعقول الكليّة النزوليّة والصعوديّة، وكل عقل بسيط بالفعل بماهو عقل،وكذا العالم المأخوذ جملة ، بل كل متغير، بماهو متعلق بمافوقه ، من المفارق ، انما هو فى الدهر، ويكون ثابتاً. (سبزوارى ٦٣)

هوالدهر ١٠/١١٣

الدهروعاء الثابتات والمجردات . وهو على قسمين: الدهر الايمن والدهر الايسر. وكل واحد منهما أيضاً ينقسم الى الأعلى والأسفل.

(١) الدهر الأيمن الأعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والأيمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسر الأعلى وعاء المثل المعلقة النورية.

(٤) الأيسر الأسفل وعاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها الى مباديها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات...

ولعل المحقق الداماد يشير الى الأيسر الأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة المتغير الى الثابت ، لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ،ونسبة المتغير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد. (آملى ٢٥٤)

وهو كنفسها بسيط ١٠/١١٣

بل قد عرفت أن الدهر هو الدهرى. والمفارقات النورية ، كالنفوس الكليّة والمثل المعلقة والطبائع الكليّة ، من حيث انتسابها الى المبدء العالى الّذى فوقها ، كل مرتبة من الدهر.

فالدهر ليس إلا نفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال. (آملى ٢٥٤)

نسبة الروح ١١/١١٣

بل روح الروح ، لانّ الآن السّيال روح الزمان ، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح . (سبزوارى ٦٣)

ذلك لأن ما فى الدهر من الموجودات مبادى وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها. والعلة مرتبة كمال المعلول ، كما أن المعلول مرتبة ضعف العلة.

فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد فى كون الروح علة والجسد معلولاً . (آملى ٢٥٤)

هو السرمد ١١/١١٣

السرمد بمعنى مالا بداية ولانهاية لوجوده،أعنى مجموع معنى الأزل والأبد.وهوعبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته. (آملى ٢٥٤–٢٥٥)

بعد مبدئها ١٢/١١٣

وهو المرتبة الأحديّة المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون والغيب المصون . (آملى ٢٥٥)

وهو مبدء المبادى ١٣/١١٣

وهو غيب الغيوب ، والغيب المكنون ، والغيب المصون . وهو حقيقة الوجود الّذى لااسم ولارسم .

واللاهوت هوالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنىٰ والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات ، الكامنات تحت الاسماء والصفات .

والجبروت عالم العقول الكلية.

والملكوت قسمان: اعلى واسفل. فالملكوت الاعلى ، هوالنفوس الكليّة ، والملكوت الاسفل ، هوالمثل المعلقة.

والناسوت، هوعالم الشهادة ، وعلوياته وسفلياته . (سبزوارى ٦٣)

اللاهوت ١٣/١١٣

وهو المرتبة الواحدية المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة لزوماً غيرمتأخر عن الوجود، بل على وجه لوفرض أن يكون له مهيّة لكانت الأعيان الثابتة بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهيّة لالوازم الوجود. (آملى ٢٥٥)

الجبروت ١٣/١١٣

هوعالم العقول الكلية والدهر الايمن الأعلى. وسمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه، لأن العقول مرتبة كمال مادونها، كما فى كل علة بالقياس الى معلولها. (آملى ٢٥٥)

الملكوت ١٣/١١٣

وهو ينقسم (١) الى الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الّذى هوالدهرالايمن الأسفل فى أقسام الأربعة من الدهر، و(٢) الى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والدهر الايسر الأعلى. (آملى ٢٥٥)

العرضية ١٤/١١٣

المراد بالسلسلة العرضية هوالسلسلة التى لم تكن بينها ترتّب علّى ومعلولىّ، وهى تتحقق فى موضعين: أحدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية. ويعبر عن تلك الطبقة العرضية بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية. . . وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقاً، من الطبقة الطولية والعرضية، من عالم الجبروت.

وثانيهما عالم الأجسام الطبيعية، اذ ليس بين الأجسام مطلقاً عليّة ومعلوليّة، لأن شرط تأثير الجسم فى شئ هومحاذاته مع مايتأثر منه، وهو لايجتمع مع فاعليته، اذ لابد من ان يكون المعلول حينئذ متحققاً أولاً حتى يحاذى علته فيتاثر عن علته فيحقق بتأثيره؛ وذلك محال.

والمرادبالطبقة العرضية هيهنا هوالأخير، اذ العرضية من العقول...من عالم الجبروت. (آملى ٢٥٥ـ ٢٥٦)

فاعنى بهاهنا ١٤/١١٣

اشرنا بقيد « هنا » الى ان العرضيّة يطلق على العقول العرضيّة التى قال بها الاشراقيون وهى الطبقة المتكافئة ، كما سيجئ . (سبزوارى ٦٣)

تابع للوجود ١٥/١١٣

وهذا كما يقال فى المنطقيات: ان السوالب تسمّى حمليّة ومتصلة ومنفصلة وضروريّة وغيرها ، بتبعيّة الموجبات . والّا ، ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها . (سبزوارى ٦٣)

فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى ١٦/١١٣-١٧

أى لمرتبة أخرى . سواء كانت المرتبتان متقارنين بحسب الزمان أم كانت إحداهم سابقة والأخرى لاحقة، اذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود آخر مما فى عرضه، مقارناً معه أو مترتباً عليه ترتيباً زمانياً . وحيث لاعلية ولامعلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى. فيرتسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر . (آملى ٢٥٦)

فقد كل وجود دان للوجود العالى ١٧/١١٣

الوجود الدانى فاقد لمرتبة وجود العالى لأن الدانى معلول للعالى ، والمعلول لايكون واجداً لمرتبة وجود العلة. كيف، وهو ظل العلة وعكسها ؟ والظل مرتبة ضعيفة من ذيه . . .

ومما ذكرنا ظهر ان العالى لايكون فى السلسلة الطولية فاقداً للدانى ،لأن العلة لاتفقد وجود المعلول. كيف ، وهو مترشح منه ؟ وكيف لايكون واجداً لما هو معطيه ؟ وإلا ، يلزم ان يكون معطى الشئ فاقده. (آملى ٢٥٦)

عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ٢٠/١١٣

ان وجود عالم الملك — وهو عالم الناسوت والشهادة — متأخّر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية، وان عدم الدهرى يكون فى رتبة وجود الدهرى لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة ، وان فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهرى فى الذهن بحكم المقدمة الثالثة ايضاً .

فعالم الملک حادث دهری ، أی وجوده مسبوق بعدمه الواقعی الفکی الواقع فی عالم الدهر، بمعنی انه لیس بموجود بوجود الدهری. فهوحینئذ معدوم بذلک الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملک.

والحاصل ان وجود عالم الملک،وإن کان فی الدهر، بمعنی ان الدهری واجد لوجود عالم الملک، لکن عالم الملک معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنی أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهری عدم واقعی غیرمجامع لوجوده الملکی ، بل سابق عنه ومتقدم علیه سبقاً وتقدماً دهریاً ، أی یکون السابق فی عالم الدهر والمسبوق فی عالم الملک. (آملی ۲۵۷)

لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت ۲۰/۱۱۳

أی ، الملکوت بالمعنی الاعم ، أی عالم المعنی ، ونشأة الباطن، کما قال تعالی[1] « وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ». وحاصل البیان ان عالم الملک ، وهوعالم الصور الطبیعیّة ، اذا اخذ جملة بأمکنتها وازمنتها ، فهو کشخص واحد ، « ماخلقکم ولا بعثکم الّا کنفس واحدة » ، الّا انّه لایدع ولایبقی زمانا، حتی یکون کالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم فی زمان قبله . بل ینبغی للعقل ان یتوجه الی الطول ، أی الی باطن العالم، وانّه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه ، فی عالم الملکوت. وهوعالم واقعی ، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع ، ومتن الاعیان . فهومسبوق الوجود بالعدم الواقعی والمقابل والسابق الانفکاکی ، لکن فی السلسلة الطولیة ، لا کالعدم المجامع ، فانه لیس مقابل الوجود ، ولامنفکاً عنه .

وتلک العوالم الطولیة الفوقیّة ایضاً ، کلّ مسبوق الوجود بالعدم ، فی مرتبة الآخر. والکل مسبوق بالعدم فی السرمد ، ولکلّ منها سبق دهری واقعی علی الآخر. ولایصادم السبق العلی، ولکن لیس به ، کما قد یظن ، اذ یکفی العلی من حیث هوالانفکاك فی المرتبة العقلیة ، بحیث یقال: وجدت العلّة ، فوجد المعلول ، کما فی سبق حرکة الید علی حرکة المفتاح. وایضاً ، لو لم یکن بین العوالم المترتبة فی النزول والصعود ، علیّة ، کما یقول به الاشعری ، کان التقدم والتأخر الدهریین بینها بحالها لکونها وجودات واقعیّة متحققة فی متن الواقع ، علی انّ الکلام فی الحدوث ، وهو المسبوقیّة بالعدم. وسبق العدم علی الوجود

ليس بالعلّية . انما هو فى الدهر هنا. ان قلت: قد فسّر الحدوث بالمسبوقية بالغير ، وهى المسبوقيّة بالعلة ، فيرجع الحدوث فى هذه العوالم المترتبة الى الحدوث الذاتى ؛ قلت مجرد المسبوقية بالغير ليس حدوثاً ذاتياً ، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات. بل المراد بالغير، هو العدم، لانّ الحدوث هو الوجود بعد العدم ، كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود. ولو فسّر المطارب بالمسبوقيّة بالعلة ، كان باعتبار ان العدم لازمها.

ثم العدم امّا مجامع ، أو متقابل . والمتقابل ، امّا زمانى ، وامّا دهرى . فيحصل الاقسام الثلثة متمايزة. (سبزوارى ٦٣–٦٤)

كل حد من هذه السلسلة العرضية ٢١/١١٣

المراد بكل حدّ من السلسلة العرضية هو الموجودات الواقعية فى أفق الزمان المعبر عنها بالزمانيات ، كزيد وعمرو ، مثلاً . فوجود زيد ، مثلاً ، عدم لعمرو ، بمعنى ان عمراً فاقد لوجود زيد ، فهو معدوم بوجود زيد فى حال كونه موجوداً بوجود نفسه. وكذلك وجود عمرو عدم لزيد لأنه أيضاً معدوم بوجود عمرو حال كونه موجوداً بوجود نفسه . فوجود كل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع وراسم عدم للآخر باعتبار الذهن.

وكذا كل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخرى. فوجود كل قطعة عدم لقطعة أخرى باعتبار الواقع وراسم عدم لها باعتبار الذهن . (آملى ٢٥٧–٢٥٨)

أو راسم عدم لآخر ٢٢/١١٣

أى لحدّ آخر. (هيدجى ١٥٧)

واخرى منه ٢٢/١١٣

أى قطعة أخرى من زمانها . (هيدجى ١٥٧)

لأخرى منها ٢٣/١١٣

أى لمرتبة أخرى سافلة ، لامطلقاً لكونها فى الطول. (هيدجى ١٥٧)

لان الوجودات واقعية ١/١١٤

فيكون العدم أيضاً واقعياً ، لأن العدم فى واقعيته أيضاً يتبع الوجود. . . لكن وجود زيد ، مثلاً ، واقعى. فعدم عمرو أيضاً بوجود زيد واقعى. (آملى ٢٥٨)

فى مرتبة كل ١/١١٤

بالتنوين عوضاً عن المضاف اليه ، أى كل وجود. كذا قوله : « بل كل» . (هيدجى ١٥٧)

أى فى مرتبة كل وجود عالٍ فى السلسلة الطولية عدم وجود لما فى المرتبة السافلة. ففى مرتبة وجود الدهرى عدم مافى عالم الملك ، يعنى مافى عالم الملك ليس موجوداً بوجود ما فى عالم الدهر. (آملى ٢٥٨)

و كل وعاء لوجود ٢/١١٤

أى كل وعاء ، مثل الدهر ، لوجود ، كوجود الدهرى ، وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان... ووعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالى ، وهو الزمانى الذى قرين للزمان.

والحاصل أن الدهر ، مثلاً ، الذى وعاء لوجود الدهرى وعاء أيضاً لعدم الزمان وعدم الزمانى. وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهرى. (آملى ٢٥٩)

وقرينه ٢/١١٤

أى قرين التالى ، يعنى كل وعاء لوجود وعاء لعدم الوعاء التالى ولعدم مايقارن الوعاء التالى ، وهو الوجود فيه. (هيدجى ١٥٧)

فى قوسى النزول والصعود ٣/١١٤

وبازائهما قوس الليل وقوس النهار ، وان شئت التطبيق على البروج الاثنى عشر ، قسمت كلامن قوسى النزول والصعود على ستة ، كاللاهوت ، والوجود المنبسط ، والعقول ، والنفوس الكليّة ، والمثل المعلّقة ، والطبايع . اذ كل ماهو فى النزول ، يوجد مثله بازائه فى الصعود. فيكون المجموع اثنى عشر. (سبزوارى ٦٤-٦٥)

أيام ربوبية ٤/١١٤

«الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام» . النساء ٥٧/٤

وحينئذ، فالانفصال الذى يطلبه بعض المتكلمين ، انه لابد فى طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين الحق تعالىٰ وبين العالم ، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها ، حتى لايكونون مصاديق قول القائل :

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها   وابوابها عن قرع مثلك سُدّت

بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب ، وبين عالم الشهادة ، وهو التفاوت الرتبى بين النور والظلّ ، فى السلسلة الطوليّة ، «والله بكل شئ محيط »، « وهو معكم اينما كنتم» .

تجلّى لى المحبوب من كلّ وجهة   فشاهدته فى كلّ معنى وصورة

وفى قولنا « ايام ربوبيّة » ايماء الى تاويل للآية الشريفة: « خلق السموات والأرض فى ستة ايام » . فانّ المراتب السّت التى فى الصعود، عين السّت التى فى النزول ، بحسب الحقيقة . وبوجه هى اللطائف السّت التى للانسان ، من الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفىّ وامّا اللطيفة السابعة التى تسمّىٰ بالاخفىٰ ، فهى مقام الفناء . فهى مقام الفراغ عن الخلقة . وبعض العرفا اوّلها بجنس الملك ، وجنس الجن ، وجنس المعادن ، وجنس النبات ، وجنس الحيوان ، وجنس الانسان . وبعضهم جعلها الحضرات الخمس ، والسادس حضرت الكون الجامع ، وهو الانسان الكامل الذى هو مجلى الجميع ، ومظهر الاسم الاعظم. (سبزوارى ٦٥)

الحاصل ان العالم عنده ٥/١١٤

يعنى عالم الزمان والزمانى (عالم الناسوت ، عالم الملك ، عالم الشهادة) وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الواقع فى عالم الدهر ، كما أن وجود عالم الدهر مسبوق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم السرمد .

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهرى ، لازمانى . وعالم الدهر حادث بحدوث سرمدى ، لادهرى . (آملى ٢٦٠)

لاالزمانی الموهوم ١١٤/٥-٦

وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه. وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لايحاذيه شیء، الّا ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، ورای معوّج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السّيال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شیء وشیء، وليس كبقاء الموجود الطبيعی، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم. وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الداماء، والابصار من العين العمياء، والوعاية من الاذن الصمّاء؟ (سبزواری ٦٥-٦٦)

المتكلمون يقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ويحملون الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شیء» على أنه كان تعالى ولم يكن شیء من العالم؛ ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً. ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولا يمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم... عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم «بالزمان المتوهم» تارة و «الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زمانی متوهم أو موهوم، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعی فكی غير مجامع لوجوده واقع فی ذاك الزمان المتوهم أو الموهوم.

ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانتزاعه؛ وبالزمان الموهوم هو ما لا فرد يحاذيه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات.

وكيف كان، فليس لهذا الزمان، متوهماً كان أو موهوماً، فرد واقعی يحاذيه؛ وإلا كان من العالم ولم يكن متأخراً عنه تعالى بالزمان.

ولا يخفى ان الزمان المتوهم وهم محض، اذ ليس له فرد ولا لانتزاعه منشأ؛ فهو وهم فی وهم. وأما الزمان الموهوم، فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السيال الممتدّ التدريجی الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغير ولا متبدل مع عدم المناسبة بينهما. (آملی ٢٦١)

الحادث الاسمی ۸/۱۱۴

حاصل مرامه ان العالم بمعنى المفاهیم والماهیات المعبّر عنها بالاسماء والصفات التی تنتزع عن حدود الوجود المنبسط، کله مسبوق بالعدم فی المرتبة الأحدیة. فهو برمّته، من العقول والنفوس والصور والأجسام، أسماء حدثت بعد تجلی الذات بعوالم الممکن باسمه المبدع، کما انه ینمحی عند تجلیه باسمه القهار. والفرق بین الحدوث الإسمی وبین الحدوث الدهری الذی اصطلح علیه المحقق الداماد والحدوث الطبیعی الذی اختاره صدر المتألهین: أن المتأخر فی الحدوث الاسمی هو المهیة نفسها التی تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعیناته، بما هی مهیة وفی مرتبة الماهوی، عن مرتبة الأحدیة. فالمتأخر عنده هو نفس المهیات من العقول والنفوس والأجسام من الأفلاك والعناصر والفلکیات والعنصریات وأعراضها... وأما الوجودات فهی، وإن کانت متحققات، إلا انها لیست خارجة عن الصقع الربوبی، لانها تنزلات وجود الحق وتجلیاته ورشحاته وعکوسه وأظلاله، والفرق بینهما بالتشکیک لا بالتباین. وهذا بخلاف الحدوث الدهری والطبیعی. فان المتأخر فیهما هو الوجود، لا المهیة من حیث هی. فأما فی طریقة المحقق الداماد، فالعالم الزمانی متأخر الوجود عن الوجود الدهری تأخراً دهریاً، والعالم الدهری متأخر الوجود عن عالم السرمد تأخراً سرمدیاً.. وأما علی طریقة صدر المتألهین، فالعقول المفارقة خارجة عنده عن الحکم بالحدوث لکونها ملحقة بالصقع الربوبی لغلبة أحکام الوجود علیها، فکأنها موجودة بوجوده تعالی، لا بإیجاده. وما سوی العقول، من النفوس والأجسام ومایعرضها، حادثة بالحدوث الطبعی. فلیس حکم الحدوث عنده ساریاً.. فی جمیع أجزاء العالم، بل فیما یجری فیه الحرکة الجوهریة وهو عالم الطبائع والأجسام وما یتعلق بها ویلحقها، والعقول خارجة عن الحکم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبی. وعند المصنّف، العالم برمّته، من العقول والنفوس والاجسام والاعراض محکوم بالحدوث علی وتیرة واحدة. فکل العالم من غیر تفاوت حادث بالحدوث الاسمی. (آملی ۲۶۲-۲۶۴)

أی ممّا اصطلحت انا علیه ۸/۱۱۴

وبناءه علی ان الوجود الحقیقی المنبسط، بقول مطلق، یعود الی الله، ومن صقعه.

ولایبقی للممکنات الّا شیئیة المهیّات. ونیل ذلک منوط بعنایة الله تعالی، وبالتذکر التام مع الاستقامة، وبقواعد شامخة حکمیّة وعرفانیّة، معرفتها بالریاضیات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانّه حیثیّة الاباء عن العدم، ومسألة الوجود خیر، وان صرف الوجود لاثانی له، وانّه اذا جاوز الشئ حدّه، انعکس ضدّه، کالقرب والظهورجاوزا فیه تعالی عن حدّهما، انعکسا بعداً وخفاء. وهکذا کثرة التجلیّات، لاحدّ لها. فانقلبت وحدة. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جمیع الکمالات الاولی والثانیة التی هی من الطواری والعواری، فی قوابل جمیع الذراری، من المواد المتنورة بها، والمهیّات المستنیرة بنورالوجود الی الله تعالی، بان توخذ فی مقام تکثرالواحد، بشرط لا. فتری بذواتها کاخواتها من العناصر العطلاء والمهیّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. والیه یرجع عواقب الثناء. فاعرف امّک المستودعة فیها ودایع الحلی والحلل، من النفوس وکمالاتها، بل اصلک الجسمانی الطبیعی وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتک الفاقرة الفاقدة لها. بل ان شملتک العنایة، وصورت ممسوساً بروح الله، لاتنس فقرک وبؤسک، مثل ایاز المتشرف بقرب الملک المحمود، لم ینس جلبابه الرث الخلق، وکان ناظراً الیه. وبالجملة، فانظر الی مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هایم حائر. وقل: «رب زدنی فیک تحیرا»، کمن نشأ فی کهف، ولم یر هذه الکمالات، علی المواد ولا الاشکال، ولاسمع الاصوات، ولاادرک المدرکات الاخری. وخرج حین کمال عقله، ونظر الی السماء والارض وانوارهما الحسیّة والمعنویة. فانّه یصیر مجذوباً، اویکاد ان ینجذب. فاذن تعرف ان الکل منه وبه وله والیه. وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدریجی، سیمّا للاستدامة علی النظر الذهولی، والاعراض عن التدبر والتذکر، وعدم التخطی فی مقام توحید الکثیر ومقام تکثیر الواحد، حتی یعرفوا ان کلّ ما هو علی المهیّات ودایع.

وما الروح والجثمان الّا ودیعة ولابدّ یوماً ان یردّ الودائع

والی هذا الارجاع، یشبه قول علی، علیه السلام، «مالابن آدم والفخر؟ اوله نطفة قذرة وآخره جیفة قذرة» وغیر ذلک من القواعد النیّرة. (سبزواری ٦٦–٦٧)

ولا اسم ولارسم ولاصفة ١٠/١١٤

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبارالوجود مع محمول من المحمولات العقلية، والصفة عبارة عن نفس ذاك المحمول العقلى.

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة . . . فالمحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد، وهى طبائع كليّة والوجود هوية شخصية. وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقليّة بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهيّة والذاتيات فى كونها متحدة فى الوجود موجودة بوجود الذات.

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم. ولفظ «العالم» و«القادر» وغيرهما اسم للاسم. ونفس ذلك المحمول العقلى هوالصفة. فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط. (آملى ٢٦٥–٢٦٦)

الاسماء والرسوم ١١/١١٤

أى المفاهيم والمهيّات. وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلّية ايضاً، لانّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبيّة. (سبزوارى ٦٧)

قال فى الحاشية: أى المفاهيم والمهيات. وكأنه يفسر الأسماء بالمفاهيم والرسوم بالمهيات. والمراد بالماهية هى الكلى الطبيعى، أعنى مايقال فى جواب ماهو، وهى المهية بالمعنى الأخصّ؛ وبالمفاهيم هى العناوين المنطبقة على الاشياء، ولو لم تكن مهية بالمعنى الأخصّ، كمفاهيم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات. (آملى ٢٦٦)

كذلك مطموس ١١/١١٤ – ١٢

اذ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لانّه كعكس نقيض للأوّل. (سبزوارى ٦٧)

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١١٤

المراد به الفناء فى الأحدية عن الواحدية.

قال المصنف فيما علقه على شرحه للأسماء: «إن مرتبة الواحدية هى الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات، والأحدية هى الوجود الذى لااسم ولارسم له. والأول مقام قاب قوسين، والثانى مقام أو أدنى».

فمعنى «كمال الاخلاص...» هوالترقى عن مرتبةالواحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الخفى من مراتب لطائفها السبعة، والبلوغ الى مرتبة الأحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الأخفوية. ويتحد معنى قوله حينئذ مع معنى انطماس كل الأسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان، أى عند البلوغ الى مرتبة الأحديه. (آملى ٢٦٧)

الكلام الالهى ١٤/١١٤

«إن هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...» النجم **٢٣/٥٣**

الضمير «هى» وان كانت راجعة الى الأصنام، الا أنه (أى سبزوارى) أوّلها بالمهيات التى هى أسماء لمراتب الوجودات. ويكون قوله تعالى «ما انزل الله بها من سلطان» حينئذ اشارة الى اعتبارية المهية، وأنها ماشمت رائحة الوجود... وأن السلطنة للوجود، وهوالنازل على حسب مراتبه. (آملى ٢٦٧)

ان هى الّا اسماء سمّيتموها ١٤/١١٤

أى، ان الممكنات الّا المهيّات التى هى اسماء الوجودات التى هى من صقع الحق تعالىٰ. والضمير وان عاد الى مهيّات الاصنام، كاللّات والعزّى، الا ان الممكنات مهيّاتها كلّها اصنام للعقول الجزئية والوهميّة، بحسب الباطن، توقع نظرها فى التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود. (سبزوارى ٦٧)

بينونة صفة ١٦/١١٤

أى بينونة الصفة للموصوف، لأن المراد من الأسماء والصفات، على ماراه المصنف واستشهد به له، هى المفاهيم والماهيات التى تنتزع من مراتب الوجود المنبسط الذى هومن صقع الواجب. (هيدجى ١٥٨)

ان البينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هى بينونة الشدة والضعف كما فى

الحقيقة المقولة بالتشكيك لاكالتباين...

وكون كلامه (اى على) شاهداً على الحدوث الاسمى مبنى على... أن بينونته تعالى مع خلقه تكون بالتشكيك، لابالتباين. فالوجود الذى مخلوقه بقول مطلق يعود اليه تعالى ومن صقعه.

والحاصل ان دعوى الحادث الاسمى يرجع الى دعوى أمرين : (١) كون الوجود الامكانى من صقع الربوبى، (٢) ولاشيئية المهيّة فى حدّ نفسها، فلايكون معها محلّ للحكم بحدوثها أو قدمها.

والدعوى الأولى مأخوذة من كلام مولى الموالى: «وحكم التميز بينونة صفة لاعزلة.» والدعوى الثانية مأخوذة من الكلام الالهى : «ان هى الا اسماء سميتموها ...» . (آملى ٢٦٧ـ ٢٦٨)

تباين الوصفى ١٦/١١٤ـ١٧

كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنّها متعلّقة بالحق ايجاده لها، فالايجاد الحقيقى لاالمصدرى والنسبى عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وينوره ان كلاً من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو انّ الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيّات تباينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لاكالصفة الحالة التى عروضها فى الخارج، بل الاتصاف فقط . وهذا مقصود من قال: من و تو عارض ذات وجوديم. (سبزوارى ٦٧)

أى روى ١٧/١١٤

فيكون كمستقر ومستمر ودسر فى فواصل الآى، أو اثر بفتحتين، اى رواية اعتبار الصنعة لزوم مالايلزم. (سبزوارى ٦٧)

وانى وان كنت ابن آدم ٢١/١١٤

القائل هو ابن فارض.

قال الكاشانى فى شرحه: «يعنى : وإنى أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت

فرعه وابنه من حيث الصورة. وذلك لان حقيقة الرسول ومعناه، وهو الروح الاضافى الذى نفخ منه نفخة فى آدم، هى روحه ومعناه. فمعناه أصل معنى آدم.» (آملى ٢٦٨-٢٦٩)

لما سوى ذى الأمر ١١٥/٣-٤

تلميح الى قوله سبحانه: «له الأمر والخلق» [«ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين». الأعراف ٥٤/٧]. (هيدجى ١٥٨)

المجموع للمجموع ١١٥/٥

لا كل لكل. فلا ينافى أن لايكون بعضها لبعض، كما لا ينافى وجود جميعها لبعض. (هيدجى ١٥٨)

أى كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم، يجتمع من كون مجموعها للبعض ومع كون بعضها للبعض ومع عدم كون شئ منها للبعض.

وغرضه إثبات أن يكون مجموعها للبعض، كما فى عالم الخلق الّذى له مجموع الحدوثات من الاسمى والدهرى والطبعى، بل الزمانى، لكن الأخير لمجموعه لا لجميعه. فإن بعضاً من عالم الخلق غير مسبوق بالعدم الزمانى عندهم، كالزمان نفسه، وكذا إثبات ان يكون بعضها للبعض، كالحدوث الطبعى لعالم الخلق. وأما عدم كون شئ منها للبعض، فهو غير مقصود، لأن حدوث العالم بأجمعه هو اتفاق المليين. (آملى ٢٦٩)

مجموع تلك الحدوثات ١١٥/٦

وان كفى واحد منها، والحدوث الذى عليه اجماع المليّين حدوث ما، وان كان هو الحدوث الذاتى، فصحّ عقيدة من اذعن لواحد منها فى العالم. فكيف بصحّة عقيدة من كان العالم عنده مواد جميع الحدوثات؟ (سبزوارى ٦٧-٦٨)

لمجموعه ١١٥/٦

أى لمجموع عالم الخلق. (هيدجى ١٥٨)

بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى ١١٥/٧

«بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء». وفيه اشارة الى انّه لابدّ لاهل التحقيق

ان يجمعوا بين الاوضاع ، أى الاوضاع البرهانية والدينيّة . ومعلوم ان اثبات الصانع اسّ المطالب ، وبعده اثبات المعاد ، ولزوم المجازات ، والطريق اليهما عند اهل الظاهر من المتشرّعة الحدوث . فالحادثات لابدّ له من محدث . وايضاً الحادث داثر زايل . ومسلك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور ، هذا حكمة الحدوث . لكن ينبغى ان لايقف العاقل «على شفاجرف هار» . ولاينهار فى نار الاعتقاد بامساك الجود ، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح ، فضلاً عن البرهان . ولايصير مصداقاً لقول القائل : حفظت شيئاًوغابت عنك اشياء . فالقول بالحدوث الجامع مانبينه من التجدّد الذاتى لجميع العالم . ومثله فى الجمع القول بالحدوث الدهرى . (سبزوارى ٦٨)

سنبرهن ٨/١١٥

فى المقصد الرابع فى الطبيعيات ، عند بيان أقسام الحركة . (هيدجى ١٥٨)

قابلها ٩/١١٥

أى قابل الطبائع التى هى الصور النوعيّة متّحد معها ، بناء على ماذهب اليه السيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى . وسيشير المصنف الى أن المرضى عنده مذهب الحكماء ، وهو أن التركيب بينهما انضمامى . (هيدجى ١٥٨)

أى هيولى الصور النوعيّة متحدة معها . واتّحاد الهيولى مع الصور مبتنٍ على كون التركيب بينهما اتحادياً لاانضمامياً . (آملى ٢٦٩)

فالتغيّر ١٠/١١٥

تلميح الى انّ القياس المشهور ان العالم متغيّر ، وكل متغيّر حادث ، هذا معناه . وكذا قول المتكلمين : انّ الاجسام لاتنفك عن الحركة والسكون الحادثين . وكل مالاينفك عن الحوادث ، حادث . المراد به هذا التجدد الذاتى . (سبزوارى ٦٨)

بل على ذواتها ايضاً ١١/١١٥

فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه (أى العالم) عين الحدوث ، لا ذات ثبت له الحدوث .

قال المصنف فى شرح الأسماء : « فالعالم حادث بمعنى نفس الحدوث ، كالأبيض الحقيقى والمضاف الحقيقى ، لاذات له الحدوث . نعم ، لو كان السيلان فى أعراض العالم ، لا فى جواهره ، لأمكن ان يقال : العالم حادث بمعنى ذوحدوث . وليس فليس » . (آملی ٢٦٩)

فيما يلى ذلك الحدّ ١٥/١١٥

أى فيما يقرب منه من الجانبين ، قبله وبعده . (هيدجى ١٥٨)

وكذا فى الكل المجموعى ١٦/١١٥

والحاصل ان العالم الطبيعى من الفلك الاطلس ، ومافيه الى المركز ، وما تعلق به من النفوس بما هى نفوس ، حادث . اذ العالم عوالم ، والحادث حوادث ، كل منها مجموع خاص . فللعالم اول ، بل اوائل ، وله مسبوقية بالعدم ، بل مسبوقيّات بالاعدام . وسيجئ انّ الفيض منه دائم ومتصل ، والمستفيض داثروزائل . (سبزوارى ٦٨)

الممتدات القارة والغيرالقارة ١٧/١١٥

الممتدات القارّة كالاجسام ، والغيرالقارّة كالزمان . فإن كل جزء من الجسم موافق مع معية أجزائه فى كونه جسماً . وكل جزء منه ، على نحو العام الاستغراقى ، موافق لكله فى الجسمية ، ولو انتهت تجزيته الى ما انتهت .

وكذا الزمان ، فإنه أيضاً ، عند التجزيـة ، يتجزى الى أجزاء تكون كل واحد منها من الزمان . ولاينتهى فى التجزية الى الآن . والا يلزم تتألى الآنات ، وهو محال لاستلزامه الجزء الذى لايتجزى . (آملى ٢٧١)

وكذا فى الكلى الطبيعى ١٨/١١٥

وما قال كثير من الفلاسفة : ان النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص ، ففيه انّ النوع ليس بموجود على حده . والموجبة لابد من وجود موضوعها . بل ليس له حدوث على حده ايضاً لذلك . نعم ، وجه الله قديم ومحفوظ ، فما من صقع الله قديم ، والخلق وما من ناحيته حادثة . (سبزوارى ٦٨-٦٩)

ویمکن ان یقرأ کل واحد منهما ۱۹/۱۱۵

اذا قرأنا کل واحد من الجزئیة والکلیة جزئیة و کلیة مع التاء ، یکونان بالنصب ، حالان لما سوی . واذا قرأناهما مضافاً الی الضمیر ، یکونان بالرفع ، بدلان مما سوی . والمآل واحد.

وحاصله ان جمیع ما فی عالم الخلق ، من کلیه وجزئیه ، ومن کله وجزئه ، من بسائطه ومرکباته ، أفلاکه وفلکیاته ، عناصره وعنصریاته ، صوره ومواده ، نفوسه وطبایعه ، علی سبیل العام الاستغراقی ، مسبوق بالعدم الزمانی ، لیس شیٔ منه مستمرّ الوجود ولا ثابت الهویة. (آملی ۲۷۱)

بالمثل النوریة ۲۳/۱۱۵

وهی انوارالله ، نورالانوار. فالثبات الّذی تری فی العالم السّیال بمعیّة نورالحق المتعال. «وهو معکم اینما کنتم» . (سبزواری ۶۹)

المراد بها المثل الأفلاطونیة التی هی العقول المتکافئة العرضیة وأرباب الانواع ، وهی الوجه الباقی من کل نوع طبیعی . والفرد النوری من کل طبیعة سیّالة ، نسبته الی الأفراد الناسوتیة نسبة الروح الی الجسد. (آملی ۲۷۱)

کروح وهذا کجسده ۲/۱۱۶–۳

او کمشعلة مصباح ، ثابت فی محفل ، یحاذیه مرائی ، یخرجها ید الغیب من بیت مظلم متوالیا . فتم بقبالة وجهه ، ویدخلها بیتا مظلما آخر. وانّما قلنا « مظلم » ، لماورد انّ الله خلق الخلق فی ظلمة ، ثم رشّ علیهم من نوره ، او کشمس وقع عکسه علی ماء جار یستضیٔ جمیع اجزائه بعکس الشمس بالتناوب والتعاقب . بیت :

قرنها برقرنها رفت ای همام   وین معانی برقرار و بردوام

شد مبدل آب این جو چندبار   عکس ماه و عکس اختر برقرار

(سبزواری ۶۹)

مرجح الحدوث ٢/١١٧

لوكان العالم حادثا ، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزمانى الموهومى ، والواقع فى عرض العالم، بحيث مضى على وجود الف سنة، او الف الف سنة ، وعلته ازلية تامة غنيّة، لزم التخلف. فربط هذا الحادث بالقديم، تعالى شانه ، فيه اشكال، يسمّى الداء العيا. فيطالب المخصص للحدوث. فالكعبى جعله نفس الوقت. يعنى كما ان ذاتى يوم الاثنين وقوعه فى مرتبة خاصة ، ولايقع فى يوم الاحد ، كذلك ذاتى اصل الوقت ، وقوعه فيما لايزال. ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم. فحدث العالم فيما لايزال. والمخصص هوالوقت. وفيه انه ، لم تخلف الوقت ؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى ؟ ولانقول: لم لم يقدم ؟ بل نقول ، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله ؟ مع ان قوله «لاوقت قبله » وهم لانّ العدم الذى فى عرضه قبله بالزمان ، فلزم من رفعه وضعه . بل اذا كان العدم مقابلا ، فامّا لايجتمع مع وجود الوقت ، والموقوت بالذات ، فهوالزمان ، او بالعرض ، فيستلزم الزمان. (سبزوارى ٦٩)

اذ لاوقت قبله ٣/١١٧

يعنى اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ماعداه من الأوقات، إنما هو لأجل أن لاوقت قبل ذلك الوقت. فلايلزم الترجيح من غير مرجّح. فإن الأوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ، اذ الزمان هناك موهوم، ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم. فطلب الترجيح فى تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة ، وانها غيرمقبولة أصلاً. (هيدجى ١٦٠)

الكعبى ٣/١١٧

هو ابوالقاسم البلخى المعروف بالكعبى. (هيدجى ١٦٠)

الأشعرى ٨/١١٧

وتابعيه جوّزوا ترجيح الفاعل لأحد مقدوريه بلامرجّح يدعوه اليه . ولذلك

أمكنهم القول بأن أفعال الله غير معلّلة بالأغراض مع كونه فاعلاً بالقصد والاختيار. (هيدجى ١٦٠)

لاعلية ومعلولية عنده ٩/١١٧

الظاهر ان الأشعرى ينكر العليّة والمعلوليّة بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض، لا بين الاشياء وبين الحق تعالى. بل هو يقول بانحصار العليّة بينه تعالى وبين العالم؛ وإنما ترتبت المعاليل على علتها بمحض جرى العادة.

فعند إضائة السراج، مثلاً، هوتعالى يخلق الضوء من غيرمدخلية السراج فيه أصلاً، بل له ان يخلقه بلاسراج. وانما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضائته. وأبى الله الّا أن يجرى الامور بأسبابها. (آملى ٢٧٤)

اذ قد عرفت ان الحدوث ١١/١١٧

لما كان التاسيس خيراً من التاكيد، كان الحدوث هوالدهرى، المتجددوالحدوث التجددى للطبايع. وذاتيّته ظاهر. وذاتيّة الدهرى، معناها ان ذاتى العالم الطبيعى وقوعه فى صف النعال العوالم الطوليّة، وكونه بعدالاعدام الواقعيّة. (سبزوارى ٦٩—٧٠)

الحدوث والتجدد ١١/١١٧

يمكن أن يكون عطف التجدد على الحدوث عطفاً تفسيرياً ويكون المراد بكليهما الحدوث الطبيعى. ويمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث الدهرى وبالتجدد الحدوث الطبيعى. (آملى ٢٧٥)

مقابلاه ٢/١١٨

يعنى التأخر والمعية. (هيدجى ١٦٠)

وهذا من أقسام السبق هوالسبق الانفكاكى ٥/١١٨

أى العرضى الزمانى. والقرينة انّ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه. وحق الانفكاكى ما فى الزمانيات والمكانيّات. ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن جميع الصّور، ولايطويان الّا بيد التجرّد، وفسحة قدم الكلّية. وامّا الانفكاك الطولى فى

على بعض، كسبق الأمس على اليوم، وسبق الزمانيات بعضها على بعض ؛ وأن السبق فى الأول كان ذاتياً وفى الثانى عرضياً بتوسط الزمان.

فقوله: «بنحو الإمتداد السيلانى» إشارة الى القسم الأول.

وإنما أشار اليه — قال فى الحاشية — لأنه كالفرد الخفى، لانه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية، فهو شخص واحد ؛ ومع تشخصه ووحدته لايجتمع اجزائه فى الوجود لما فيه من التجدد والسيلان. فنى زمانيين الذين لاوحدة لهما، لحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم، يكون الانفكاك أظهر. (آملى ٢٨٠—٢٨١)

برتبة طبعاً ٣/١٢٠

أى ما يكون ترتبه بالطبع، وان لم يكن سبقه طبعياً، لانه فى مقام بيان السبق الرتبى لاالطبعى. (آملى ٢٨١)

كالجسم والحيوان ٤/١٢٠

فبين الجسم والحيوان ترتب طبعى. ويكون الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء المحدود هو جنس الأجناس؛ والحيوان متقدماً على الجسم اذا أخذنا الشخص هوالمبدء المحدود. (آملى ٢٨١)

من ايّة مقولة ٥/١٢٠

كما فى الكم المطلق، ثمّ المتصل المقدارى، ثمّ القارّ، ثم الممتدّ فى الجهتين فقط، ثمّ المستوى فى هذا السطح. وكما فى الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع فى هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات. (سبزوارى ٧٠—٧١)

والسبق بالطبع وبالتجوهر ٦/١٢٠

إن الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين: (١) بالطبع، اذا لوحظ وجودهما، و (٢) بالمهية والتجوهر، اذا لوحظ نفس مفهومها ومهيتهما. (آملى ٢٨٢)

ويكون منه شئ ٢/١٢١

مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الّا وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته فى مرتبة

لم یجب بعد معلولها. والنسبة الی الصدر لم تحصل لمن تاخّر، الّا وقد حصلت لمن تقدم علیه. وهو من یلی الصدر، لکن حصلت تلک النسبة للمتقدم، بنحو اولویّة وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس علیه. (سبزواری ٧١)

هوالانتساب ٤/١٢١

هذا الانتساب حاصل للمتقدم بنحو أولی لانّه انتساب الجزء المعد لما یلیه. (هیدجی ١٦١)

سواء کان فی نفس الزمان ٥/١٢١

کما اذا جُعل الزمان مبدءاً محدوداً، کالآن الحاضر، مثلاً، ینسب الیه الزمان الماضی أو المستقبل. ولکن یختلف الحکم بالنسبة الی الماضی والمستقبل. فإن الأقرب الی الآن الحاضر فی الماضی متأخر والأبعد عنه متقدم، وفی المستقبل بالعکس، فالأقرب الی الآن الحاضر فیه متقدم والأبعد عنه متأخر. (آملی ٢٨١)

کالشخص أو الجنس العالی ٧/١٢١

کالشخص، أی عند الترتیب فی الصعود، أو الجنس العالی، أی عند الترتیب فی النزول. (آملی ٢٨١)

الملاک هوالفضل ٧/١٢١-٨

ویکون للمتقدم بعد اشتراکه مع المتأخر فی الفضل شیء من الفضل لیس للمتأخر، ولیس للمتأخر منه شیء الا وهو ثابت للمتقدم. (آملی ٢٨١)

فی السبق الطبعی الملاک هوالوجود ٨/١٢١

قیل: للعلّة الناقصة أیضاً تقدم بالوجوب حیث إن وجودها المتقدم علی وجود المعلول متفرع علی وجوبها اذ الشیءٔ ما لم یجب بعلته لم یوجد.

وأجیب بأنه لادخل لوجوب العلة الناقصة فی وجوب المعلول، لأن وجوبه یستفاد من العلة التامة. فوجوبها إنما هولتوجد. ولوجودها الدخل فی وجوب المعلول حیث إنه بعد تحقق سایر ما له الدخل فی وجوبه یجب المعلول بعلته التامة، فیوجد. (آملی ٢٨٢)

وهوالسبق بالتجوهر ١٢١/٩

الملاك فی السبق بالتجوهر هو تقرر الشیٔ وقوامه. فالتقرر والقوام یكون للمتقدم ولیس للمتأخر، ولا یكون للمتأخر الا وهو للمتقدم.

قال المصنف فی حاشیته علی الكتاب: فلو جاز تقرر المهیّات منفكّة عن كافة الوجودات، لكانت مهیة الجنس ومهیة الفصل متقدمین علی مهیة النوع بالتجوهر،وكذا المهیة علی لازمها، ولاوجود فرضاً حتی یكون ملاك التقدم والتأخر.(آملی ٢٨٢)

الكون بمتن الواقع ١٢١/١٢-١٣

المشترك بین السابق والمسبوق من الملكوت والناسوت. (هیدجی١٦١)

وفی وعاء الدهر ١٢١/١٣

أی الكون فیه ملاك المبدعات فی تقدم بعضها علی بعض.(هیدجی١٦١)

فی القبسات ١٢١/١٦

حاصله أن الواجب لیس له مرتبة عقلیّة لامتناع حصوله فی شیٔ من المدارك. والتقدم بالعلیة انما هو بحسب المرتبة العقلیة.

قال المحقق اللاهیجی: لیس معنی كون التقدم بالعلیّة فی المرتبة العقلیّة أن المتقدم والمتأخر لیس الا فی العقل. بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط، بخلاف سایر التقدمات، حسب ما بینه فی أواخر المسألة السادسة والعشرین من الشوارق. (هیدجی ١٦٢)

تبین أن الوجود الأصیل ١٢١/١٦

وقد سبق من المصنف أیضاً أن الحق ماهیته انیته.(هیدجی ١٦٢)

فالمرتبة العقلیة ١٢١/١٧

التی یكون التقدم فیها لماهیة العلة علی ماهیّة المعلول بحكم العقل،ومرتبة الوجود العینی التی یكون التقدم فیها لوجود العلّة لوجود المعلول فی الخارج، هناك،أی فی الباری عزّ اسمه، واحد. (هیدجی١٦٢)

بمعنى ان لامرتبة عقلية لجنابه جل وعلا ، لامتناع حصوله فى شئ من المدارك، لانه تعالى بكل شئ محيط والمحيط لايصير محاطاً، والحصول فى المدارك باحاطة المدرِك على المدرَك. (آملى ۲۸۲)

هى بعينها المرتبة العقلية ۱۲۱/۱۸–۱۹

لعدم المرتبة العقلية له تعالى. (آملى ۲۸۳)

مرتبة ذات الانسان وماهية العقل ۱۲۱/۲۰

أى مرتبتهما العقلية. (هيدجى ۱۶۲)

فاذن تأخر العالم ۱۲۱/۲۱

يريدان هذا التقدم لايرجع الى ما بالعليّة ، بل يرجع ما بالعليّة فى الحق الى التقدم السرمدى . اذ لامهيّة له ، سوى الوجود الحقيقى الذى هوحاق الواقع . والتقدم بالعلية يكفى فيه حكم العقل ، بان المرتبة العقلية لمهية العلة ، متقدمة على المرتبة العقلية لمهيّة المعلول ، وان كان وجودهما معاً ، كحركة اليد وحركة المفتاح . فليس معنى التقدم فيه الّا تخلل الفاء بحكم العقل فى المهيتين. واما بحسب الوجود ، فالاجتماع واجب ، كما فى اكثر التقدمات الاخرى ، على ماصرحوا به . ومن افراط لزوم الاجتماع هنا ، قال بعضهم بنفى تقدم العلة التامة على المعلول. ففى تقدم العقل الكلى على النفس الكليّة ، تقدم مهيّته على مهيّتها ، بحسب المرتبة العقليّة بالعلّية . ومجرد ذلك لاياپى عن الاجتماع فى الوجود ، بحسب نشاة واحدة . لكن تقدمه وتاخرها الدهريين ، يقتضيان الانفكاك. فان نشاته فى الدهر الايمن الاعلى ، ونشاتها فى الدهر الايمن الاسفل . وكانها تاخرت عنه بالف سنة ، كماورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام» . واما الحق تعالى ، من حيث تقدمه السرمدى ، فالعالم متاخرعنه ، تأخرا انفكاكيا لايقاس ، اذ لاحدّ لـه . «ومن حدّه فقد عدّه» . وقد مضى الايام الستة فى البين ، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدّون» . بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» . وما قال ، قدّس سرّه ، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان ومهية العقل ، معناه انه كذلك فى التقدم على جميع الاعتبارات . فوجوده الواقع فى حاق

السبق الدهرى، فهو، وان كان واقعياً، فلايخلو عن اجتماع من حيث انّ التالى واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع للتالى بنحو اعلى. (سبزوارى ٧٠)

السبق الانفكاكى هو الأعم من السبق الزمانى والسبق الدهرى. ولكن الفرد الكامل منه هو للزمانى، لكون المتقدم والمتأخر فى السبق الزمانى عرضيين، كل واحد منهما يكون مغايراً للآخر على نحو «اين هومن صاحبه»، بخلافهما فى السبق الدهرى، فانهما فيه طوليين؛ فالمتقدم واجد للمتأخر بالنحو الأعلى والمتأخر واجد للمتقدم بالنحو الأضعف. (آملى ٢٧٥-٢٧٦)

سواء كان السابق واللاحق ٦/١١٨

السبق الزمانى هو تقدم السابق غيرالمجامع للمسبوق، سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً، كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، كتقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد؛ او عرضياً مستنداً الى أمر آخر غير الذات، كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومى، ويجب عوده بالآخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى مابالذات. (آملى ٢٧٦)

أى بالترتيب ٨/١١٨

سواء كان بالترتيب الحسى - ويقال له التقدم بالمكان - او بالترتيب العقلى. (آملى ٢٧٦)

السبق بالعلية ١١/١١٨

وهوالتقدم فى المرتبة العقلية. (هيدجى ١٦٠)

وهوتقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨-١٥

فلوجاز تقرر المهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمتين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها. ولا وجود فرضا، حتى يكون ملاك التقدم والتاخر. (سبزوارى ٧٠)

والمهيّة على لازمها ١٦/١١٨

هذا ومابعده عطف على علل القوام. (سبزوارى ٧٠)

هذا مع قوله: «والمهية على الوجود» عطفان على قوله: «تقدم علل القوام». فتكون الثلاثة أمثلة ثلاثة للسبق بالمهية. ولايصح عطفهما على قوله: «كتقدم الجنس والفصل على النوع» لكى يصير من أمثلة تقدم علل القوام على المعلول. وذلك لوضوح أن المهية ليست من علل قوام لازمها ولامن علل قوام الوجود. (آملى ٢٧٧)

السبق بالذات ١٧/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج. (هيدجى ١٦٠)

بل هوالقدرالمشترك ١٨/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج، اذ المتقدم فى الأقسام الثلاثة يكون محتاجاً اليه. (آملى ٢٧٧)

فى المشهور ١٩/١١٨

المقابل للمتكلمين الذين جعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من أقسام السبق، سمّوه بالسبق بالذات، وقالوا بأنه ليس سبقاً بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان. (وأجاب الحكماء عن دليلهم بأنه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق، وهوليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما).

وأما الحكماء، فجعلوا سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض من السبق بالزمان، ولم يجعلوا السبق بالذات قسماً على حدة، بل هو عندهم القدر المشترك بين السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية. (آملى ٢٧٦-٢٧٨)

سبق بالحقيقة ١/١١٩

الحقيقة هنا مايقابل المجاز. (سبزوارى ٧٠)

بحال المتعلق ٥/١١٩

بخلاف مثل حركة المفتاح المتاخّره عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. (سبزوارى ٧٠)

سمّى دهرياً ٨/١١٩

وهو التقدم فى متن الواقع. (هيدجى ١٦٠)

اذ فى الكل غير الزمانى ٩/١١٩

جملة أقسام السبق باعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر أربعة :

(١) ما اعتبر فيه اجتماع المتقدم والمتأخر. وذلك كالسبق بالعلية وبالشرف وبالرتبة.
(٢) ما لم يكن فيه إباء عن اجتماعهما ، وإن لم يجتمعا . وذلك كما فى السبق بالطبع كسبق العلة الناقصة . (٣) ما اعتبر عدم اجتماعهما فى الزمان. وهو السبق بالزمان. (٤) ما اعتبر فيه عدم اجتماعهما ، لكن لا فى الزمان ، بل يعتبر انفكاكهما طولياً. وهو السبق الدهرى والسبق السرمدى. (آملى ٢٧٨—٢٧٩)

أو غير آبيين ١٠/١١٩

كما تقدّم فى العلة الناقصة. (سبزوارى ٧٠)

قدح المحقق اللاهيجى ١١/١١٩

إشاره الى قوله فى الشوارق. «يمكن أن يقال ان ليس ذلك سوى التقدم بالعلية...» .

وفيه أن يقال إن التقدم العلّى هو باعتبار العقل حيث يقال: وُجدت العلّة ووجد المعلول ، كما فى سبق حركة اليد على حركة المفتاح. والسبق والانفكاك هنا واقعيان.

وايضاً ، لو لم يكن بين العوالم المرتبة فى النزول والصعود علية ، كما يقول به الأشعرى كان التقدم والتأخر الدهريين بحالها لكونها وجودات واقعة متحققة فى متن الواقع . (هيدجى ١٦٠—١٦١)

صاحب الشوارق فهم من كلام السيد [الداماد] أنّه يريد انكار التقدم بالعليّة فى تقدمه تعالى على العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلية إنما هو العقل ، وأنه يتمشى فى متقدم يمكن ان يكون له المرتبة العقلية ، أى يمكن ان يتحقق فى العقل ، كالعلّة الممكنة بالقياس الى المعلول الممكن ؛ والواجب تعالى شأنه حيث انه ليس له المرتبة العقلية ولا يمكن ان يدرك بالكنه ، فلا يكون له تقدم بالعلية.

فأورد عليه بما حاصله أنه ليس معنى كون التقدم بالعلية فى المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر فى التقدم بالعلية يجب ان يكونا فى العقل؛ بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل بخلاف ساير التقدمات؛ سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شانهما الوجود فى العقل – كما فى العلّة والمعلول الممكنين، كحركتى اليد والمفتاح – أو لا، كما فى الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلاً. فالحاكم بالتقدم فى المثالين إنما هو العقل بحسب الخارج، لابحسب الذهن، بمعنى أن العقل يحكم بأن حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح، لابحسب الذهن. وكذا فى الواجب بالقياس الى العقل الاول.

ولايخفى ان ما اورده على المحقق الداماد غير وارد عليه. (آملى ٢٧٩–٢٨٠)

مقدوح ١٢/١١٩

وسنوضحه عند نقل عبارة السيّد، ان شاءالله تعالى. (سبزوارى ٧٠)

الرجوع الى ماذكرته فى بيان الحدوث الدهرى ١٢/١١٩

حاصل ما أفاده المصنف فى الفرق بين السبق العلّى والسبق الدهرى.. هواعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فى الوجود فى السبق العلى واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطولى، لاالعرضى، فى السبق الدهرى أو السرمدى. وحيث ان الحق تعالى سرمدى متقدم على مخلوقاته بالتقدم السرمدى المعتبر فيه الانفكاك الطولى، فلايكون متقدماً على معلولاته ومخلوقاته بالتقدم العلى المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتأخر مطلقاً، سواء كان بالانفكاك الطولى أو العرضى... فلاجرم لايكون تقدمه تعالى على العالم بالعلية لفقد ملاك التقدم بالعلية فى تقدمه تعالى عليه. (آملى ٢٧٩)

بنحو الامتداد السيلانى ٢/١٢٠

هذا كالفرد الخفى، وهو التقدم والتأخر فى نفس اجزاء الزمان. فاذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصاليّة، ففى الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الاولى، لانفصالهما، كتقدم الطوفان علينا. (سبزوارى ٧٠)

قد عرفت أن السبق الزمانى كان عند الحكماء أعمّ من سبق أجزاء الزمان بعضها

و(٢) القسم الثانى ان تكون عرضاً بالمحلّ الّذى هو فيه، وذلك مثل حرارة النار وبرودة الماء. (آملى ٢٨٧)

طبيعة ٣/١٢٥

فيه شك من حيث إن الطبيعة والصورة النوعيّة ليس فعلها منحصراً بواحد. فإن النار مثلاً يصدر عنها إحراق واضائة وحركة وشكل، كلها مستندة الى الطبيعة. والمصنف وغيره جعلوهما من أقسام ما له فعل واحد.

ودفعه ان هيهنا أعراض لايمكن لجسم أن ينفكّ عنها فى وجوده، كالأين والوضع والشكل والكم والكيف وغير ذلك. وطبيعة الجسم لامحالة تقتضى من كل جنس منها واحداً على نهج واحد. ولايختلف اقتضائها بالأوقات والأحوال إلا لمانع. (هيدجى ١٦٤)

صورة نوعيّة اذا انفرض مركبا ٣/١٢٥-٤

هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لكن كثيراً مايستعمل الصورة النّوعية فى طبايع البسائط، بوضع تخصّصى أو بالتجوّز. (سبزوارى ٧٢)

ولو بنحو التعلق ٦/١٢٥

كما فى نفس الفلكى حيث عرفت أنها من أقسام القوة وأنها مقارنة للمادة بنحو التعلق. (آملى ٢٨٧)

كل جنود مبدء المبادى ٧/١٢٥

فالمهيات الجبروتية، اذا اعتبرت بمجرد شيئية المهيّة، كانت ارضا بيضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافين بين يدى الله. وكذا الصورة الجسميّة، اذا اخذت فقط وبشرط لا، وينظر اليها العقل، ويجدها كقاع صفصف، مدحوا من المركز الى المحيط، لا يرى فيها «عوجا ولاامتا» كانت معسكر الجنود الله العمّاله. وذلك، اذا نظر الى هولاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش علم الله، بل بنظر اشمخ، جميعهم درجات قدرته الفعليّة. ففى مقام «قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم»، وفى مقام التوحيد «الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها»، وفى مقام اسرافيل بل ملك من اعوانه «يصوّركم»

وفى مقام «هوالذى يصوّركم فى الارحام كيف يشاء» . وفى نظر الغاذية، تحصل القوت الذى هوالغذاء بالفعل، من الكيموس النقى الجيّد المتصفى، بتصفيات اربع لكل عضو. وفى مقام ميكائيل وانصاره، يكيلون الارزاق، وبمشرب اهنى واعذب الله المحيط، هوالمقيت، وفى مقام «علمه شديد القوى» .وفى مقام اعلى «علمك ما لم تكن تعلم» و«اتقوا الله يعلمكم الله» ففى مقام التوحيد، المهيات كسراب ظهر فيما اسماءه وصفاته، والملائكة العلامة والعمّالة، مجالى علمه وقدرته، بل علمه وقدرته، والناس، ديدنهم ان مالايعلمون اسبابها، يسندونها الى الله. لكن تقليداً لاخيارالذين يحوقلون وجوداً، فضلا عن اللسان. وتقليد المحققين، وان كان نافعا لهم، الّا انك كن محققاً موحدا، ولاتكن كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجليّة والخفيّة. وان لكل مظاهر قدرته، لكنّ افعال المكلفين منسوبة اليهم، بنحوالامر بين الامرين، كماياتى، ان شاءالله تعالىٰ، انه، كما ان الوجود منسوب لنا، «فالفعل فعل الله، وهو فعلنا» . فانتظر. (سبزوارى ٧٢-٧٣)

الذى هوواجب الوجود من جميع الجهات ١٢٥/٩-١٠

هذا كدعوى الشئ ببيّنة وبرهان، فانّه تعالى، كما انّه واجب وجوده، واجب علمه، وواجب قدرته ومشيته، وهكذا سائر صفاته. فكيف يسوغ ان يكون قدرته حالة امكانية؟ والتعريف عين المعرف. (سبزوارى ٧٣-٧٤)

القادرهوالذى ان شاء فعل ١٢٥/١٢

فيكفى استعمال ادوات الشرط، وليس فى قوة الامكان، اذ قد تقرّر فى محلّه، ان صدق القضيّة الشرطيّة، غيرمستلزم لتحقّق المقدم، ولا لامكانه، بل تتالف من واجبين ومن ممتنعين، وغير ذلك. (سبزوارى ٧٤)

الصحة والامكان ١٢٥/١٢-١٣

فإنهما تكونان فى الماديات، والواجب تعالى فعل على الإطلاق. والقدرة فينا عين القوة والإمكان، وفى الواجب عين الفعلية والوجوب. (هيدجى ١٦٤)

هذا طريقة المتكلمين حيث اعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاًما عن

الذات. وبعضهم اعتبر امكان الترك امكاناً ذاتياً ، وبعضهم اعتبر امكانه امكاناً وقوعياً.
(آملى ٢٨٧ــ ٢٨٨)

انفكاك الفعل ١٢٥/١٣

أى تأخره زماناً. إشارة الى ردّ ما قاله المتكلمين من أن فعل القادرالمختار مسبوق بالقصد ، والقصد الى الايجاد متقدم عليه ، مقارن لعدم ما قصد ايجاده ، لأن القصد الى إيجاد الموجود ممتنع بديهة.

جوابه أن تقدم القصد على الايجاد كتقدم الإيجاد على الموجود فى أنهما بحسب الذات. فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً ، لأن المحال هوالقصد الى إيجاد الموجود بوجود حاصل. وأما عندالحكماء ، إن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غيرأزلى، وأن‌الله سبحانه فاعل بالعناية ، لابالقصد. (هيدجى ١٦٤ــ ١٦٥)

للقدرة السبق ١٢٥/١٤

أى القدرة مطلقاً ، قديمة كانت أم حادثة. اختلفوا فى‌أن القدرة هل هى مع الفعل أو قبله. فذهب الأشعرى الى‌الأول، والمعتزلة الى الثانى واختاره المصنف. (هيدجى١٦٥)

لها معية بالفعل ١٢٥/١٤ــ١٥

لأنها العرض، وهو لايبقى زمانين. فلوكانت قبل الفعل ، لانعدمت حال الفعل ، فيلزم وجود المعلول قبل العلة.

جوابه النقض بقدرة الله تعالى. والحل بأنا لانسلم عدم بقاء العرض زمانين.
(هيدجى ١٦٥)

تكليف الكافر ١٢٥/١٥

هومختار المعتزلة... تقريره : ان الكافر بل مطلق العاصى لم يصدرمنه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل ، فمن لم يصدر منه الفعل لايكون قادراً عليه. فيلزم ان يكون الكافر والعاصى غير قادرعلى الفعل. فلايصحّ تكليفه بالفعل ، اذ التكليف يصحّ بالنسبة الى القادر، مع أن الكافروالعاصى مكلّفان بالاجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصى

مكلّفاً، لم يكن عاصياً، اذ العصيان إنما يتمشى بالنسبة الى المكلّف. (آملی ۲۸۸-۲۸۹)

وغيرذلك ۱۶/۱۲۵

مثل ماقال الشيخ الرئيس فى الهيّات الشفاء ردّاً عليه: ان المتمكن من القيام يكون عاجزاً عن القيـام، قبل ان يقوم. وصحيح البصر غير قادر على الابصار، قبل ان يبصر. (سبزواری ۷۴)

ماذكره الشيخ فى الشفاء من أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل، لزم ان يكون المتمكن من القيام عاجزاً عنه وصحيح البصر قبل الابصار غيرقادر عليه. وهو ضرورى البطلان. (آملی ۲۸۹)

للقوة السبق ۱۷/۱۲۵

يعنى أن للقوة تقدماً على الفعل بالزمان. والتقدم بالزمان غير معتدّ به. وأما الفعل، فهو مقدم على القوة بوجوه التقدم، لأنهـا لاتقدم بذاتها، بل تحتاج الى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل. فإنه ما لم يصر بالفعل، لم يكن مستعدّاً للشئ. فإن ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً. ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل، لم يكن ولايكون بالقوة أصلاً، كالأول تعالى والعقول الفعّالة. (هيدجى ۱۶۵)

السبق زمانياً ۱۷/۱۲۵

يعنى القوة متقدمة على الفعل بالتقدم الزمانى فقط، بخلاف الفعل، فانه متقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم. (آملی ۲۹۰)

لفرد فرد منها على فرد فرد منه ۱۸/۱۲۵

فالنطفة، مثلاً، التى فيهـا قوة العلقة متقدمة على العلقة بالزمان. والعلقة التى هى قوة المضغة متقدمة على المضغة التى فيها قوة الانسانية متقدمة على الانسانية كذلك. فالتقدم لفرد من القوة على فرد من الفعل، لاأن القوة بقول مطلق متقدمة على الفعل بقول مطلق. كيف، ففى المثال تكون المضغة التى قوة الانسانية متأخرة عن العلقة التى هى فعلية بالنسبة الى النطفة. (آملی ۲۹۰)

الاعیان، متقدم علی وجود العالم المتأخر، تأخرا انفکاکیا دهریّا عنه، لا کما فی المواضع الاخری، من التقدم بالعلّیة، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لابحسب المرتبة العقلیة. (سبزواری ٧١-٧٢)

یعنی تأخر العالم عنه تعالی تأخر انفکاکی، لایجتمع فیه المتقدم والمتأخر. فیکون تأخراً سرمدیا، ولایمکن ان یکون تاخراً بالعلیة لاعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فی السبق بالعلیة. وحیث لایمکن اجتماع الحق مع العالم فی الوجود بل التفکیک بینهما ثابت طولاً، فلاجرم لایکون تقدمه علی العالم بالعلیّة. (آملی ٢٨٣)

ما هنا لک بالشمس ٣/١٢٢

أی لایقاس ما فی العالم الربوبی والعالم بالشمس وشعاعها... وحاصله ان للشمس وشعاعها معیة بحسب الخارج وتقدم وتأخر بحسب حکم العقل علیهما بتقدم الشمس وتأخر الشعاع. لکن الحق تعالی والعالم لیسا کذلک، لامن جهة انتفاء حکم العقل علیه تعالی بالتقدم وعلی العالم بالتأخر- کیف، وهو تعالی متقدم عقلاً والعالم متأخر کذلک بالتقدم والتأخر الانفکاکی؟- بل من جهة انتفاء المعیّة بینهما خارجاً المعتبرة فی التقدم بالعلیّة. (آملی ٢٨٣-٢٨٤)

کما تمور به ١٢٢/٤-٥

یقال، مارالدم موراً، أی جری.

ویقال: فارفوراً، جاش. (هیدجی ١٦٢)

القوة ٢/١٢٤

لفظ «القوة» یقال بالإشتراک علی معان ستة:

(١) الشدة یقابلها الضعف.

(٢) القدرة یقابلها العجز.

(٣) اللاانفعال یقابله الانفعال.

(٤) مبدء التأثیر یقابله لامبدء التأثیر.

(٥) الامكان يقابله الفعل .

(٦) الخط الذى من شأنه أن يكون ضلعاً لمربّع عند المهندسين. (هيدجى ١٦٢)

على صنوف قوة ٢/١٢٤

الصنف محمول على معناه اللغوى والعرفى ، وهو ما يرادف القسم ، لا حقيقته الاصطلاحية ، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف ، مثل القوة التى تقابل الفعل ، فانها عدم ، الّا انها عدم شانى ، وتهيؤ ، والقوة الفاعلة ، والقوة المنفعلة ، بينهما تباين. ثمّ اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات ، والقوة الفاعلة العرضيّة المتقومة بالمحل المستغنى ، كالحرارة والبرودة ، وبين القوة الموثّرة والمبدء للتغيّر ، وبين القوة المسمّاة بالقدرة ، عموم وخصوص. (سبزوارى ٧٢)

فوق مالايتناهى قوةً ٤/١٢٤

أى شدةً .

فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة : (١) المتناهى شدةً ، و(٢) مالايتناهى شدة ، و(٣) فوق مالايتناهى شدة : والواجب تعالى هو الأخير . (آملى ٢٨٥)

وبهذا المعنى ٥/١٢٤

أى بمعنى الشدة فى مقابل الضعف . (هيدجى ١٦٣)

الكيفيات الاستعدادية ٥/١٢٤

التى من جنس الاستعداد . (هيدجى ١٦٣)

القوة واللاقوة ٥/١٢٤

القوة بهذا المعنى : التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللاانفعال . وهى استعداد شديد نحو اللاانفعال ، أى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال ، كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب . . والمصحاحية الموجبة لدفع مايرد عليه من المرض . واللاقوة بمعنى الانفعال ، وهى استعداد شديد نحو الانفعال ، أى التهيؤ لقبول أثرها بسهولة أو سرعة. وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً ، وكالممراضية بالنسبة الى البدن. (آملى ٢٨٥)

مبدء التغير فى شئ آخر ٦/١٢٤

أى من شئ فى شئ آخر،أو فيه من شئ آخر. وهى قد تكون صورة، وقد تكون كيفية معدّة موضوعها نحو الفعل أو الإنفعال. فإن الكيفيات ليست فاعلة للفعل ولا منفعلة، بل الفاعل موضوعاتها، وكذا المنفعل. فالمحرق هو النار، لا الحرارة، والمحترق هو القطن، لا القوة القائمة به. وكون أصل الكيفية فاعلاً قول. (هيدجى ١٦٣)

شئ آخر من حيث هو آخر ٦/١٢٤

قيد الحيثية ــ أعنى «من حيث هو آخر» إنما هو لادخال ما اذا كان الشئ الواحد فاعلاً ومنفعلاً، كما اذا كان معالجاً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتنعاً لاستحالة ان يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لان جهة الفعل جهة الكمال والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهة استحالة أن يكون الشئ من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. (آملى ٢٨٥)

وقوة اما بدت ٨/١٢٤

نريد انه تطلق «القوّة» مع قيد المنفعلة، وكذا القوة الانفعاليّة على نفس القابل، كما اطلقت «القوة» فى الاول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولى الاولى، وعلى الهيولى المجسّمة، وعلى كل مادّة. (سبزوارى ٧٢)

أى ما هى بمعنى مبدء التغير. والمناسب أن يقول: وهذه إما بدت... (هيدجى ١٦٣–١٦٤)

حيث تقبل أمراً واحداً ٨/١٢٤ ـ ٩

إنما انحصر قبول المادة الفلكيّة بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمّية والكيفية عليها. أما الحركة الأينية، فلانها حركة من جهة الى جهة أخرى، ولا جهة للجسم الفلكى حتى يتحرك اليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الأفلاك.

وأما الحركة الكيفية، فلان الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولا حرارة

ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. (آملی ٢٨٦)

كقوّة الهيولیٰ الاولیٰ ١٠/١٢٤

الاضافة بيانيّة. (سبزواری ٧٢)

أی قوة هی عين الهيولی، علی أن تكون إضافة القوة الی الهيولی بيانية. فالهيولی هی عين قبول كل صورة. (آملی ٢٨٦)

واما فاعلة لشئ واحد ١٠/١٢٤

ضابط القول فی القوّتين المنفعلة والفاعلة أن الشئ كلما كان أشدّ تحصّلاً، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً. وكلما كان أضعف تحصلاً، كان أكثر انفعالاً. فالواجب تعالی، لما كان فی شدة التحصل كان فاعلاً للكل، والهيولی، لما تكون فی غاية الابهام ومفرطاً فی اللاتحصّل، تكون قوة كل شئ. (آملی ٢٨٦-٢٨٧)

كالقوة الفاعلة فی الفلك ١٠/١٢٤-١١

ناظرة الی شئ واحد. ففعلها مع كونه غيرمتناه متصل واحد، وشانها علیٰ وتيرة واحدة. فمنها مايحرّك الی الغرب، لايدع شانه، ومنها مايحرّك الی الشرق، لايغادر شغله، ومايحرّك سريعاً لايصير بطيئا، ومايحرّك بطيئا لايسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلا»، فهی كملائكة «منهم ركّع لايسجدون، ومنهم سجّد لاينتهضون». (سبزواری ٧٢)

قدرة الحيوان ١٨/١٢٤

وهی من الكيفيات النفسانية. (هيدجی ١٦٤)

ان يعدم مبدء الواحد ٢/١٢٥

القوة التی يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور علی قسمين: (١) الاول ان تكون صورة مقوّمة لمحلّها الذی هی فيه. وهی ايضاً علی قسمين:

(الف) إن كانت فی الأجسام البسيطة تسمی بالطبيعة. مثل الصورة النارية والمائية.

(ب) وإن كانت فی الأجسام المركبة تسمی بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة فی الأفيون.

من الذاتى ٢٠/١٢٥

فان فى الوجود موجودات، هى فعليات غيرمشوبة بالقوة، وهى علل الكون، ولها التقدم السّرمدى والدهرى على القوّة، والمشوبات بالقوّة، ولها التقدّم بالحقيقة على القوّة. (سبزوارى ٧٤)

التقدم الذاتى هو القدر المشترك بين السبق بالطبع والسبق بالعلية والسبق بالمهية. فسبق الفعل على القوة بالعليّة كسبق واجب الوجود الّذى عرفت أنّه بالفعل من جميع الجهات على معلولاته.

والسبق بالطبع كسبق الواحد مثلاً على الاثنين، حيث انه واحد بالفعل واثنان بالقوة.

والسبق بالمهية أيضاً كسبق أجزاء الشئ على الشئ المركب منها. (آملى ٢٩٠)

والزمانى ٢٠/١٢٥

فإنا اذا نظرنا نظراً جزئياً، فكما أن للقوة المخصوصة فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة تقدماً على فعل جزئى، كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوة فيها. (هيدجى ١٦٥)

والشرفى ٢٠/١٢٥

السبق بالشرف ظاهر، حيث ان الفعليّة من حيث هى فعليّة أشرف من القوة. (آملى ٢٩٠-٢٩١)

وغيرها ٢٠/١٢٥

هو السبق السرمدى والدهرى وبالحقيقة... كسبق المفارقات المحضة التى هى فعليات غيرمشوبة بالقوة على ما فى عالم الطبع، لأنها علل له، ولها التقدم بالدهر؛ كما ان الواجب تعالى شأنه له التقدم بالسرمد. والتقدم بالحقيقة كتقدم المفارقات المحضة أيضاً على المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقيقة وللمادة المحضة بالمجاز، اذ موجوديتها إنما هى بكونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل. (آملى ٢٩١)

لواحقها ٣/١٢٧

من الوحدة والكثرة والكليّة والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار اليه بقوله «ما قيل فى جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشئ هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشئ يكون موجوداً، لا ما به الشئ يكون ذلك الشئ. (هيدجى ١٦٦)

ماقيل فى جواب ماالحقيقة ٢/١٢٨ ــ٣

هذه هى المهية بالمعنى الأخصّ. (آملى ٢٩١)

وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ٤/١٢٨

بگوهر كه مراد ازو ذات شئ است بيرون شد، پاسخ پرسش از عارض شئ چه مهيّت نيست، بلكه انيّت است، چه عارض درجواب «أىّ شئ فى عرضه» مقول است. (سبزوارى ٧٤)

وان زادوا عليها ٦/١٢٨

كمطلب «أىّ» و «أين» و «كيف» و «كم» و «متى». (آملى٢٩٢)

هل البسيطة ٧/١٢٨

إنما سمّى «بسيطة» لأنّ المطلوب بها وجُود الشئ، والوجود المطلق بسيط. (هيدجى ١٦٦)

ومطلبا لم الثبوت والاثبات ٧/١٢٨

وكلاهما يجريان فى لم الغائى ولم الفاعلى. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. الا ترى انّ اجزاء كل علم ثلثة موضوعات ومسائل ومبادى، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركّبة، والمبادى التصديقيّة مطالب «لم» والمبادى التصورية مطالب «ما» الحقيقيّة. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمّة العلم الاعلى[1]، وهو علم ماقبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائرالعلوم فيها،

بل بیانها هناك. وامّا موضوع نفسه، فبينّ المائية، وبينّ الهلّية البسيطة. (سبزواری ٧٤)

اذ يطلب بـ «لم» علّة الحكم والواسطة له. وهی قسمان: واسطة فی‌الثبوت، إن كانت علة للحكم فی‌الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فی الإثبات، إن كانت علة لحصول العلم بالحكم مطلقاً، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هیدجی ١٦٦)

وذواشتباك مع هل ١٢٨/١٠

أی البسيطة، فيتخلل «هل» بين المائين. فانّ مالا انّية له، لامهيّة له. وبعد الثلثة «هل» المركّبة. وامّا اللمّية فلكل هلية عندها. (سبزواری ٧٤)

الأنيق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فی اللئالی فی شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذوترتيب حسن. فـ«ما الشارحة» مقدمة على «هل البسيطة»، بل على الكلّ. ثمّ «هل البسيطة» مقدمة على «ما الحقيقية» اذ الوجود مقدم بالحقيقة على المهية. وبعد «هل البسيطة» «هل المركبة» لأن ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. (آملی ٢٩٢)

اليه آلت ما فريق اثبتا ١٢٨/١٢

قال [المصنف] فی اللئالی: أما مطلب «أی» فلأن «أی» الجوهرية يطلب بها الفصل وشيئية النوع بفصله وصورته. فمآل «أیّ» الجوهرية الى «ما» الحقيقية. وأما «أیّ» العرضية فهی يطلب بها عوارض الشیء، فيؤل الى «هل» المركبة. وأما البواقی فرجوعها الى «هل» المركبة واضح. (آملی ٢٩٢)

مطلب ایّ ١٢٨/١٢

«أیّ» قسمان مشهوران: ایّ شیء فی جوهرالشیء، وأیّ شیء فی عرضه. ومطلب «اين» مثل اين فلك المشتری؟ واين العرش والكرسی؟ واين الجنّة والنار الجسمانيتين؟ وغيرها. ومطلب «كيف» مثل: كيف تلك النار؟ وغيرذلك، مما لايحصل من كيفيات الاشياء، لان الكيفية ما يقال فی جواب «كيف هو» كما ان الكمّية مايقال فی جواب «كم هو»، والمهية مايقال فی‌جواب «ما هو» كمامرّ. ومطلب «كم» مثل: المقولات كم هی؟ والعقول

کم هی ؟ والشمس مقدارها المساحی کم هو ؟ والـکم المنفصل اکثر شمولا من الـکم المتصل. ومطلب «متی» مثل : ان الروح متی وجد ؟ ومثل ما یقول الجمهور: القیمة متی هی ؟ والعالم متی خلق ؟ واکثر هذه لیس لها عموم، لانّ کثیراً من الاشیاء ، لااین ومتی ولا کم مقداری لها ، بل ولاعددی ، کما فی الموضوعات المادیة. واما بیان اولها الی الأول ، فلان ماخلا «ایّ» الاولی تؤل الی هل المرکبة ، واما «ایّ» الاولی ، ای ایّ شیٔ فی جوهرالشیٔ ، ومطلبه الفصل ، فتئول الی ماالحقیقیّة ، لانّ ما فی جوهره ذاتی له. والذاتی یقال فی جواب «ما هو» بل هو عندی احق «بما هو» من الجنس، لان الفصل الحقیقی هوالصورة، وشیئیة الشیٔ بصورته ، والفصل الأخیر ، وکذا الصورة الأخیرة ، جامع بوجوده لجمیع ماتقدم علیه ، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذی عیّنا». (سبزواری ٧٤ ـ ٧٥)

وفی کثیر کان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

کما یقال: الحکمة استکمال النفس الانسانیّة للتشبّه بالاله ، علماً وعملاً. والاولی التخلق باخلاق الله ، علما وعملا. والمنطق آلة قانونیة روعیت للعصمة عن الخطاء فی الفکر. والنحوعلم باحوال اواخر الکلم، للعصمة عن الخطاء فی اللفظ. وکما یقال: الفکر ترتیب امور معلومة للتادّی الی مجهول. والغاذیة قوة تحیل الغذا الی مشابهة المغتذی ، لیخلف بدل ما یتحلل، والنامیة قوة تزید فی اقطار الجسم ، لیبلغ کمال النشو. وقس علیها. والتعریف التام مایشتمل علی العلل الاربع. فهذه الغایات والعلل، مطالب «لم هو» ذکرت فی هذه التعاریف، والتعریف مطلب «ماهو». (سبزواری ٧٥)

وذلک کالمفارقات النوریة التی هی مندکّة المهیات فانیات فی الحق. فلیس لها إلا «لم هو». وعلتها الغائیة متحدة مع علتها الفاعلیة. فهی وحدانیّة اللم ، کما أنها وحدانیة المائیة واللمیة. والسرّ فی اتحاد ماهیتها مع علتها الغائیة التی هی عین العلة الفاعلیّة هو کون الوجود مقولاً بالتشکیک. (آملی ٢٩٢)

ماهو هل هو ١٣/١٢٨

كالمفارقات ، عند أهل التحقيق ، إنه لاماهية لها ، وكالوجود المنبسط ، اذ لاماهية له. (هيدجى ١٦٦)

والانخساف الاول يناسب ١٤/١٢٨

تلميح الى ماذكره الشيخ الرئيس فى النجاة ، فى مشاركة الحد والبرهان ، بقوله: انا كما لانطلب العلة بـ«لم» الّا بعد مطلب «هل» كذلك لانطلب الحقيقة بـ «ما» الّا بعد «هل» وعن كل واحد جواب ، لكنّ الحقيقة من الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلّة الذاتيّة . وأيضاً ، فان العلة الذاتية مقومة للشئ . فهى اذن داخلة فى الحد ، فى جواب «ماهو» فيتفق، اذن ، الداخل فى الجوابين. مثاله ان يقال: لم انكسف القمر ؟ فتقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الارض ، فانمحى نوره. ثم يقال: ما كسوف القمر؟ فتقول: هو انمحاء نوره، لتوسط الارض ، لكن هذا الحد الكامل للكسوف ، لايكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان، بل حدين ، أى لايكون جزء من مقدمة البرهان ، بل جزئين . والّذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولا ، وهو الحد الاوسط ، يكون فى الحد محمولا بعدالاول. والّذى يحمل فى البرهان ثانياً ، يكون فى الحد محمولا اولا ، لانك تقول فى البرهان: ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس. وكل مستضئ من الشمس، يتوسط بينهما الارض، فانه ينمحى ضوءه. فينتج ان القمر ينمحى ضوئه. ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف. فالقمر اذن منكسف. فاوّلا ، حملت التوسط ، ثم الانمحاء. وفى الحد التام ، تورد اولا الانمحاء ، ثم التوسط . لانك تقول: انكساف القمر ، هو انمحاء ضوءه ، لتوسط الارض بينه وبين الشمس. انتهى كلامه .

فهذا مثال اخذ العلّة الفاعليّة فى الحدّ . لان اخذ « لم هو » فى «ما هو» قسمان ، بحسب الفاعل والغاية . وامثلة اخذ الغاية قدمرّت وتاتى. فاعلم ان هذه الحدود ثلثة: حدّ هو مبدء البرهان ، وحدّ نتيجة البرهان ، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت فى حدّ الانخساف بين العلّة والمعلول ، بان تقول : الانخساف انمحاء نور القمر ، لتوسط الارض بينه وبين

الشمس، كان من الحدّ الكامل الذى هو تمام البرهان. وان اقتصرت على العلة ، وقلت: هو توسط الارض بينه وبين الشمس، فهو حدّ مبدء البرهان. وان اقتصرت على المعلول، وقلت: هو انمحاء نور القمر، فهو حدّ نتيجة البرهان .

وفى حدّ الغضب والبرهان عليه: تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلى دمه. ففلان يغلى دمه . ثم تقول: وكل من يغلى دمه ، يغضب . ففلان يغضب. فان جمعت ، فى الحد للغضب ، بين العلّة والمعلول ، وقلت: الغضب غليان دم القلب ، لارادة الانتقام ، فهو حد تمام البرهان . وان قلت: هو ارادة الانتقام ، فهو حد مبدء البرهان. وان قلت: هو غليان دم القلب ، فهو حد نتيجه البرهان . وهذه المذكورات بيان مشاركة الحد والبرهان، فى الحدود ، اى الحدّ الاول والحدّ الاخير والحدود الوسطى. (سبزوارى ٧٥–٧٧)

أى يناسب اتحاد «ماهو» مع «لم هو» ، لااتحاده مع «هل هو» . وذلك... لمشاركة الحدوالبرهان فالبرهان مضمن فى الحد، كما يقال اذا سئل عن انخساف القمر: هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ واذا سئل عن علّة الانخساف يقال: لانه توسط الارض بينه وبين الشمس. فالبرهان يشارك الحد. (آملى ٢٩٣)

وفى وجودى اتحد المطالب ١٤/١٢٨

أى «ماهو» فى وجودى هو «هل هو» ، و«ماهو» فيه هو «لم هو» ، اما الاول ، فلان المهيّة فى الوجود ، هو الانيّة ، والمهيّة القابلة ، خارجة عن الوجود الخاص . وانما هى للموجود ، فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أى مابه هوهو هليّته. واماالثانى ، فلان شيئية الشئ وحقيقته ، بتمامه لابنقصه. فحقيقة كل وجود حقيقى وتمامه، هوالوجود المنبسط الذى هو عليّة الحق تعالىٰ لكل وجود ومشيته ، فهو «اللّم» الفاعلى و«اللّم» الغائى لكل وجود. وهو «الما» الحقيقية له ، اذ المشوب لايخلو عن الصرف ، والخاص لايخلو عن الحقيقة ، سيّما انّ مابه الامتياز فى الوجود عين مابه الاشتراك. والنقص عدم، والنفس وجود بسيط. (سبزوارى ٧٧)

أى مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم» .

أما اتحاد «ماهو» و«هل هو»، فلأن الوجود الحقيقي موجود بذاته لا بوجود زائد ولا مهيّة مقوّمة له. فمهيته وذاته الوجود، ووجوده مهيته بالمعنى الأعم.

وأما اتحاد «ماهو» مع «لم هو»، فلأن علة الوجود الخاص هو الوجود المنبسط المطلق. ومن المعلوم أن الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين. فالوجود الخاص، اذا لوحظ من حيث هو وجود، يكون هو الوجود المنبسط؛ واذا لوحظ مع خصوصيته، يكون الوجود الخاص. فالتفاوت بينه وبين علته التى هى الوجود المنبسط بالاعتبار. فيكون «ماهو» فيه الذى عين «هل هو» متحداً مع «لم هو». فاتضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه. (آملى **٢٩٣**)

وكلها المعقول ثانياً ١٩/١٢٨

يعنى انّ هذه الثلث ليست ذاتية للمهيات المخصوصة، لانّ كونها مهية مطلقة، أى مقولة فى جواب «ما هو» نسبة خاصّة الى السؤال، وهى من العرضيات لها، لامن الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق، ذاتا وحقيقة، هو باعتبار الوجود معها. والوجود زائدة، واعتباره معها طارعليها. ولو كانت هذه ذاتية، لذكرت فى حدودها التامة، مثل ان يقال: الانسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضيّة، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول، لابمعنى المحمول بالضميمة، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفيّة. (سبزوارى٧٧)

اذ معلوم انه ليس فى السواد ١٩/١٢٨

هذا يفيدأن فى الخارج ليس شئ وراء المهية الخاصّة حتى يحاذى المهية المطلقة ولايثبت كونها من المعقولات الثانية. ولعلّ الوجه فى كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه فى العقل. فكون الانسان، مثلاً، مهيّة، أى مقولاً فى جواب ما هو أمر لايعقل إلا عارضاً له فى الذهن.

والحاصل ان فى قضية: «الانسان مهيّة»، الذى يكون له ما يحاذى فى الخارج هو الانسان الذى هو موضوع لتلك القضية. وليس بازاء محمولها شئ فى الخارج، بخلاف قضية: «الانسان ضاحك»، حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها ما بازاء فى الخارج،

وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له فى الذهن، وإن كان اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعيّة. ولذا تكون المهيّة معقولاً ثانياً فلسفياً، والنوعيّة من المعقولات الثانية المنطقية. (آملى ٢٩٤—٢٩٥)

وما أدريك ماهيه ٢/١٢٩

القارعة١٠١/١٠

ليست كل ماهية من حيث ٢/١٢٩

فلو سئل بطرفى النقيض بأن قيل: هل الانسان من حيث هو انسان كاتب، أوليس بكاتب؟ فالجواب السلب لكل شئ، أى ليس بكاتب ولابشئ من الأشياء، بتقديم حرف السلب على الحيثية بأن يقال: الانسان ليس، من حيث هوانسان، بكاتب: لابتأخيره بأن يقال: الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب.

هكذا قالوا. وقد اختلف فى فائدة هذا الشرط، أى تقديم السلب على الحيثية، سيشير المصنف اليها. (هيدجى ١٦٧)

لاموجودة ولامعدومة ٢/١٢٩—٣

يعنى ليس شئ من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية عين المهية ولاجزء منها، وإن لم تخل عن شئ منها حيث انها إما موجودة أو معدومة، وإما واحدة أوكثيرة أوكلية أو جزئية...

فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية، يستكشف أنها، فى مرتبة ذاتها، ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها. فهى فى مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها. (آملى٢٩٥)

لا كلية ولاجزئية ٣/١٢٩

لأن الماهيّة الانسانية مثلاً، لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كلية ولاجزئية. (هيدجى ١٦٨)

مرتبة نقائض منتفية ٦/١٢٩

فليس، اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود. ، لأن خلو الشئ عن النقيضين فى المرتبة جائز، اذ كون الشئ بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أىّ معنى كان سوى ذاتها. (هيدجى ١٦٨)

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ١٢٩/٦-٧

ارتفاع النقيضين فى المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شئ كالسواد واللاسواد بالقياس الى الجسم. فإن شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين مهيته ولا جزء من مهيته ، وإن لم يكن فى مرتبة عروض السواد لايخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ فى جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية مرتبتهما. (آملى ٢٩٥)

وان لم يخل عن احدهما فى الواقع ١٢٩/٧-٨

فإن سلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية أخرى. (هيدجى ١٦٨)

على ان نقيض الكتابة ٨/١٢٩

إنا اذا رفعنا الكتابة أو اللاكتابة عن الانسان بقولنا: «الانسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب» ، فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة وأخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان أو جزئه. ففى الأول ، يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها ، حيث ان الانسان إما كاتب أو ليس بكاتب قطعاً...

وفى الثانى، يكون قيد كون الكتابة عين الانسان أو جزئه ، فى طرف الاثبات، قيداً للكتابة قطعاً. وأما فى طرف النفى فقد يجعل القيد قيداً للنفى وقد يجعل قيداً للمنفى. فإن جعل قيداً للنفى ، يصير معنى قولنا «الانسان ليس بكاتب» هو سلب النفى [ص: الكتابة] المقيد بكونه فى المرتبة عن الانسان. وإن جعل قيداً للمنفى يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها فى المرتبة عنه.

لكن الّذى هو نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة. وذلك لأن المحمول فى طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة ، فلابد من أن يكون فى القضية السلبية أيضاً

كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه.

فنقيض قضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو «الانسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة. ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة. فلم تجتمع القضيتان فى الصدق أو الكذب. وما كانت كاذبة فى طرف السلب هو قضية «الانسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد... وهى ليست نقيضاً لقضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة. (آملى ٢٩٦)

اذا كذب ثبوت الصفة ١٢٩/١١

أى الثبوت للصفة المقيّدة بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

صدق سلب الصفة ١٢٩/١١–١٢

لكنّ الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتى، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وان كذب ... فالوجود، مثلاً، الّذى فى المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لانّ ذلك السّلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والانسحاب على المرتبة، لا بنحو الذاتيّة. وانّما اطلقنا «الصفة» فى الثانى، لانّ سلب مطلقها ليس فى المرتبة بنحو الذاتية. (سبزوارى ٧٧– ٧٨)

وان كذب ايضاً سلب الصفة ١٢٩/١٢

أى السلب للصفة المقيّد بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

فما هما نقيضان ١٢٩/١٣

أى ثبوت الصفة المقيدة وسلبها. (هيدجى ١٦٩)

وما ارتفعا ١٢٩/١٣

أى الثبوت للصفة المقيدة والسلب المقيد. (هيدجى ١٦٩)

وقدّمن سلباً على الحيثية ١٢٩/١٤

لو قال: «فقدم السلب» كان أولى.

يعنى اذا أردت سلب كل ماليس من جوهريات ذات الماهية عنها بحيث يعمّ الجميع فقدم السلب على «من حيث هى هى». فقل: الماهية ليست من حيث هى إلا هى، حتى

تصير الحيثية جزءً من المحمول ، ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية؛لا أن تؤخّرحتى تصير تتمة للموضوع وقيداً له ، اذ لو فعلت كذا ، لربما يكذب الحكم مطلقاً، كما اذا كان مدخول السلب ممّا لايجوز أن يكون الموضوع خالياً عنه فى نفس الأمر بوجه أصلاً . (هيدجى ١٦٩)

فقل ليس الانسان من حيث هوانسان ١٢٩/١٤ـ١٥

بمعنى أن شيئاً منهما ليس نفسه ولا داخلاً فيه ، وان لم يكن خالياً من شئ منهما أو نقيضه فى نفس الأمر. (هيدجى ١٦٩)

لا أن يقال ١٢٩/١٥

فإنّه لايصح سلب بعض العوارض باطلاقه عن الماهيّة كالوجود والوحدة والتشخص والإمكان ونحوهما مما هى من عوارض المفهوم. (هيدجى ١٦٩)

عارض المهيّة نفسها ١٢٩/١٦ـ١٧

أى يكفى فى عروضه نفس تقرّرها الاعتبارى ،ومحض شيئية المهيّة ،من غيراشتراط بتقدّمها بالوجود، بخلاف العارض الثانى. (سبزوارى ٧٨)

إن للمهية نحوين من العارض: (١) مايعرضه من حيث هى هى ، لابشرط الوجود. ولامحالة يكون اتصاف المهيّة به فى الوجودين معاً ، اذ لايشترط فى اتصافها به الوجود الخارجى أو الذهنى، بل يكفى فى عروضه نفس تقرر المهيّة ومحض شيئيتها ... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والامكان ومايشبهها...

(٢) مايعرضه بعد عروض الوجود، فتكون رتبته بعد رتبة الوجود،وذلك كالسواد والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم ،مثلاً .

والقسمان كلاهما من عوارض المهية ، إلا أنهم اصطلحوا فى تسمية الأول بعوارض المهية والثانى بعوارض الوجود فرقاً بينهما. (آملى ٢٩٧ـ٢٩٨)

كالوجود والوحدة ١٢٩/٢١

أى مفهومهما. (سبزوارى ٧٨)

فانها وان لم تخل عن احد الطرفين ٢٣/١٢٩

أى لاتخلو عن أحد الطرفين فى مرتبة ذاتها. فلايصح سلبها، اذ قد مرّ أن الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات، لاينفك عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة. فالامكان ذاتى له بمعنى أنه منتزع عن حاق ذاته، على ما هومصطلح الذات فى باب البرهان، لا الذاتى بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل إما عين ذاته أو جزء منه، على ماهو مصطلح باب الايساغوجى.

وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخلو المهية عنها فى مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض وهى مرتبة نفس الوجود. (آملى ٢٩٨)

لكن ليست حيثية نفسها ٢٣/١٢٩

يعنى أن المهية، وإن لاتخلو عن عوارض المهية، لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها. بل حيثية نفسها تغاير حيثية عارضها، اذ فرق بيّن بين كون الشىء مع الشىء وبين كون الشىء نفس الشىء. وكون العارض مع المهية لايستدعى أن يكون عينها أو جزئها. (آملى ٢٩٨)

فالتقديم الذى شرطوه ١/١٣٠

لايقال: إن الانسان من حيث هوانسان ليس بموجود، مثلاً. فشرط صحته ان يقدم السلب على الحيثيّة الاطلاقية حتى تصير الحيثيّة جزءً وقيداً للمحمول، ويكون السلب متوجهاً الى المحمول المقيد بكونه نفس الماهية. فصح أنه لايصح سلب بعض العوارض باطلاقة عن الماهية، وذلك عوارض نفس الماهية، لاعوارض الوجود العينى أوالذهنى. (هيدجى ١٧٠)

قدّموا حرف السلب على الحيثية حتى يعمّ السلب عوارض المهيّة والوجود، اذ لو قدموا الحيثيّة على حرف السلب لكان السلب غيرصحيح بالنسبة الى عوارض المهيّة، وإن كان صحيحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سيظهر. (آملى ٢٩٨)

من حيث هو ٢/١٣٠

أى نفسه اشارة الى ان الحيثية اطلاقيّة ، وهو فى قوّة ان يقال: الانسان نفسه كذا.
(سبزوارى ٧٨)

فلايتوجه النفى الى الوجود بنحو خاص ٣/١٣٠

وذلك لان الحيثية اذا صارت قيداً للموضوع فى مثال « الانسان من حيث هو ليس بموجود » لم يكن قيداً فى العبارة للموجود الذى هو محمول، حتى يتقيد به المحمول ويتخصص بخصوصيته . فيكون السلب وارداً على الموجود المطلق وغير المقيد بقيد، فيلزم أن يكون الانسان نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً ، سواء كان الوجود الذى عينه أو جزئه أو الوجود الذى زائد عليه عارض له. وهذا السلب ، وإن كان يصحّ بالنسبة الى الوجود الذى عينه أو جزئه ، لكنه باطل بالقياس الى الوجود الطارى عليه. فإنه بالقياس الى الوجود الطارى لايخلو عن أحد النقيضين ، إما موجود أو معدوم. وكذا بالنسبة الى الامكان ونحوه من عوارض المهية التى لاتخلو المهية نفسها عنها. (آملى ٢٩٩–٣٠٠)

وهو باطل بخلاف ما اذا قلت بالعكس ٥/١٣٠–٦

فان نفى الخاصّ لايستلزم نفى العام. وقدمرّ انّ زيادة الوجود على المهيّة انّما هى فى التصوّر، لافى حاقّ الذهن. فتذكّر. (سبزوارى ٧٨)

بأن تقول: « الانسان ليس من حيث هو بموجود » ، فإن الحيثية حينئذ تعود جزءً من المحمول، ويتوجه النفى الى القيد. ويفيد أن الإنسان ليس له الوجود الخاصّ بأن يكون حيثية الوجود حيثية الإنسان ، ويكون عيناً أو جزءً ، وإن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما. (هيدجى ١٧٠)

يعنى ان تقول: « الانسان ليس من حيث هو بموجود » ... فالحيثية تصير حينئذ قيداً للمحمول. فيكون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بكونه عين الانسان، لأن الموجود المقيد بكونـه من حيث هو انسان عين الانسان، وسلب الوجود الخاصّ لايستلزم سلب العامّ. (آملى ٣٠٠)

وانف الوحدة التی من حیث نفس المهیة ۱۳۰/۹ـ۱۰

یعنی قل: «لیس الانسان فی مرتبة ذاته واحداً من حیث هو» أی بوحدة تکون عین الانسان أو جزئه. (آملی ۳۰۰)

وهکذا ۱۳۰/۱۰

أی انف الکثرة والجزئیة والکلیة وغیر ذلک مما هو خارج عن ماهیة الانسان ولیس عیناً له ولاجزء منه. (آملی ۳۰۰)

وقد یقال فی فائدة تقدیم السلب غیر ذلک ۱۳۰/۱۰

مثل ان التقدیم لیصیر القضیّة سالبة، اذ لواخّر، صارت موجبة معدولة، فاقتضت وجود الموضوع. والمرتبة خالیة عن الوجود، اذ لیس عینا ولاجزء للمهیّة. وانما کان ماذکرنا اولیٰ؛ لانّ الفارق بین العدول والتحصیل هوالقصد بان یتعلق ربط السّلب أو سلب الربط، لابالتقدیم والتأخیر، وان اعتبرنا السّلب التحصیلی، کما قلنا: «والسلب خذه...». (سبزواری ۷۸)

السلب فی قولک «المهیة لیست من حیث هی کذا» ۱۳۰/۱۱

[أی] سلب ما لیس بذاتی للمهیّة علی نحو ذاتی باب الایساغوجی عن المهیّة. (آملی ۳۰۱)

ولااقتضاء ۱۳۰/۱۳

یعنی لیس نقیض اقتضاء الشیٔ إلا لااقتضائه، لا اقتضاء مقابله، لیلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلین لزوم المقابل الآخر لوضوح أن اقتضاء الشیٔ واقتضاء مقابله ثبوتیان. (هیدجی ۱۷۲)

بل تجری فی الوجود عند اهل الذوق ۱۳۱/۲

مثل ماقالوا: حقیقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لایکون معها شیٔ من الاسماء والصفات، فهی المرتبة الاحدیة المستهلکة فیها جمیع الاشیاء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات، فهی المرتبة الواحدیّة المدلولة لاسم الجلالة، وهوالله. واذا اخذت لابشرط

شئ، فهی الهویّة السّاریة فی کل شئ. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهیمها. فان حقائقها حقیقة الوجود. فیکون اشتراط الشئ بنفسه، اذ حقیقة الوجود هی الحیوة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغیرها، من الکمالات، ولهذا سرت هذه، سریان الوجود فکانت الاشیاء حیّة شاعرة مریدة عاشقة لمبدءها، کما قال تعالیٰ: «سبّح لله ما فی السموات والارض». وقال: «وان من شئ الّا یسبّح بحمده». والتسبیح تنزیه عن النقائص، وهو فرع الشعور بکمال المسبّح له. والسبب فی انّه لایذعن اکثر العقول بکون الوجود، اینما تحقق، هو عین الحیوة والعلم والارادة وغیرها، من الکمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الی مفهومه العام البدیهی. وهذا المفهوم خال عنها، بل یخالف مفهوماتها. واما العقول المتالهة، فلیست کذلک، بل ترقت الی معرفة حقیقة الوجود البسیط المبسوط. وانت، اذا اردت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذکر، لاتقف فی مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ایضاً. واصعد بذهنک الی المراتب العالیّة منه، کوجودات الارواح المضافة والارواح المرسلة، حتی تری انّ المضاف، فضلاً عن المرسلة، وجودها عین العلم، وغیره من الکمالات، بل لیست النفس النطقیّة القدسیّة، الّا الوجود، عند التحقیق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوری، لیس الّا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وکذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادیّة ماسواها ومعشوقیّته، منطویة فی مرادیّة ذاتها لذاتها، ومعشوقیّة ذاتها لذاتها.

وأیضاً، ذلک الوجود وحدة جمعیّة وتشخّص وحیوة ونور وقدرة واشراق علی القوی، وغیر ذلک، کلّ ذلک، فی النفس والعقل، قائم بالذات، وفی الواجب تعالیٰ قیّوم بالذات. ولاتعدّد الّا فی مفاهیمها. وهذا هو المضرّة المشترکة فی مقام آخر. فان کثیراً من المتکلمین، لما سمعوا من الحکماء الالهیین والمتالهین، ان الواجب بالذات تعالیٰ لاجهة له، بل هو وجود بحت، ذهب اوهامهم الی الوجود البدیهی. فقالوا: الوجود معلوم بالبدیهة، وحقیقة الواجب لیست معلومة، والحال ان مرادهم به حقیقة الوجود الذی هو عین الایمان وحاق الواقع الّذی وجود المفارقات الّذی عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم

زائد علیه. (سبزواری ٧٨–٨٠)

أی فی الوجود الحقیقی الّذی مصداق الوجود، اذ مفهومه أیضاً مثل الماهیات الجاریة فیها الاعتبارات عند الکل من غیر اختصاص بالقول بجریانها فیه علی أهل الذوق. فالوجود بشرط لا هو الحق تعالی. والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهویة الساریة. والوجود بشرط شیٔ هو الوجودات الخاصة.

وقد یقال ان حقیقة الوجود ، اذا أخذت بشرط أن لایکون معها شیٔ من مفاهیم الأسماء والصفات ، فهی المرتبة الأحدیة. واذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهی المرتبة الواحدیة. واذا أخذت لابشرط شیٔ منها ، فهی الهویة الساریة. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق. ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجاریة فی الوجود الحقیقی بالأخیر، لا بالاصطلاح الأوّل. (آملی ٣٠٢)

هو المستعمل فی مباحث ٧/١٣١

والثانی هو المستعمل فی الفرق بین الجنس والمادة.

والفرق بین المعنیین أن المراد فی الأول سلب وجود الأمور الزائدة علیها عنها، وفی الثانی سلب اتحادها معها ونفی صدقها علیها ؛ وأیضاً أن الأول لاوجود له فی الخارج ، بل فی الذهن أیضاً ، بخلاف الثانی. (هیدجی ١٧٢)

الفرق بینه وبین بشرط لا بالمعنی الثانی من وجوه: (١) ان ما أخذت المهیّة مجردة عنه ، فی هذا الاصطلاح ، هو جمیع ما عداها حتی الوجود والعدم. ولذا لاتکون المهیّة بهذا الاعتبار فی الذهن ، فضلاً عن الخارج ، إذ الکون فی الذهن شیٔ ماعداها... وما أخذت مجردة عنه ، فی الاصطلاح الثانی ، هو الشیٔ المخصوص، وهو الذی لو قارنها لحصل من انضمامه الیها مجموع مرکب لاتصدق تلک المهیة علی هذا المرکب باعتبارها مجردة عما ینضمّ الیها.

(٢) ان السلب فی بشرط لا بالاصطلاح الأول متوجه الی وجود الأمور الزائدة علیها عنها ، ویکون المراد سلبها عنها واعتبارها بحیث تکون مع عدم وجود شیٔ مما عداها

معها ، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفى الاصطلاح الثانى متوجه الى صدقها عليها ، والمراد سلب اتحادها معها فى الوجود ، وإن كانت معها.

(٣) ان المهية بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة بخلاف المعنى الثانى ، فانها موجودة كما هو واضح. (آملی ٣٠٣)

فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية ١٣١/٩–١٠

لأن اعتبارها بشرط لا فى الذهن يستدعى وجودها فيه . . . فاعتبارها بشرط لا نفس موجوديتها.

لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الأولى ، وأنّه مصداق للموجود الذهنى بالحمل الصناعى ، كما أن تجريدها عما عداها تجريد بالحمل الأولى ، وتخليط بالحمل الصناعى وتخليتها تخلية بالحمل الأولى ، وتحلية بالحمل الصناعى. (آملی ٣٠٣)

وقد مرّ دفعها فتذكر ١٣١/١١

بان المجرّدة ؛ وان كانت مخلوطة بالحمل الشايع ، الا انّها مجرّدة بالحمل الاوّلى. (سبزواری ٨٠)

فى مبحث دفع الشبهة عن المعدوم المطلق. (هیدجی ١٧٢)

لا من حيث هو داخل فيها ١٣١/١٢

أى فى مفهومها ومصداقها ، ومحصّل إياها ومتّحد معها فى الوجود ، بل من حيث إن هذا شئ وتلك شئ آخر ، كل منهما ممتاز عن الآخر وجزء من مجموع. (هیدجی ١٧٣)

كالحيوان مأخوذاً مادة ١٣١/١٣–١٤

كما يقال : الحيوان بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها ، اذا اعتبر الحيوان فى ذاته ونفس مفهومه ، مجرّداً عن الناطق غير صادق عليه ، أى حيوانية صرفة معرّاة عن الناطقية ممتازة عنها. (هیدجی ١٧٣)

مادة له متقدماً عليه فى الوجودين ١٣١/١٧

ربما يقال : ان المادّة من الاجزاء الخارجيّة ، فلا تتقدم الّا فى الوجود الخارجى ،

لا الوجود الذهنی ، والجواب ان ذلک من جهة ان تصور النّوع ، کالانسان، لایتمّ الّا بتصور جنسه وفصله. وذات الجنس والمادة واحدة ، ولاتغایر الّا باعتبار اخذها لابشرط وبشرط لا. وایضاً ، التحدید بالاجزاء الخارجیّة جایز، کتحدید الانسان بانّه نفس وبدن. والتحدید لیس الّا التصور. (سبزواری ۸۰)

أی علی المجموع تقدماً فی الوجودین. أما تقدمه فی العقل فظاهر، ضرورة أن تصور الانسان یتوقف علی تصور الحیوان لأنه جزء من حده. لکن وجود الحیوان فی العقل متأخر عن وجود الانسان فی الخارج ، لأنه ما لم یوجد الانسان فی الخارج ، لم یعقل له شئ یعمّه وغیره.

وأما تقدمه فی الخارج بحسب مبدئه، فإن المواد العقلیة مأخوذة من المبادی الخارجیة، کما أنا أخذنا الحیوان من البدن والناطق من النفس الناطقة. هذا اذا کان لها مبادٍ خارجیة. أما اذا لم یکن ، فلاتقدم لها إلا فی العقل. (هیدجی ۱۷۳)

لانتفاء شرط الحمل ۱۳۱/۱۷–۱۸

لأن المادة والصورة موجودتان بوجودین اثنین فی العقل والعین. فالجزء یغایر الکل فی الوجودین، ومناط الحمل هو الاتحاد فی الوجود. (هیدجی ۱۷۳)

والمهیّة المأخوذة کذلک قد تکون غیر متحصّلة ۱۳۱/۲۰

اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصّله ، لیس باعتبار مهیته بما هی مفهوم، لا من حیث التحقق ، لان مفهومه متعین ، لاابهام فیه ، ولیس تعیّن مفهومه بالفصل، والّا ، لکان المقسّم مقوّماً؛ ولاباعتبار انه مهیة ناقصة ، فانّه بعض المهیة، لانّ الفصل ایضاً بعض المهیة والمهیة التّامة انّما هی النوع. بل ابهامه من حیث التحقق، لانّ وجوده وجودات، وله من حیث التحقق، اطوار. وهی وجودات فصوله المقسّمة ، فهو الفانی فیها. ولذا یقال: انّه المقول علی الکثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل، والحمل هو الاتحاد فی الوجود. فالوجود ینسب الی الفصل اولاً ، والی الجنس ثانیاً. فالحیوان الجنس ، وهو لابشرط ، یحمل علی الحیوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا ، وعلی الحیوان المأخوذ بشرط شئ ، وهو النوع ،

وعلى الفصل. (سبزواری ٨٠)

ان مهيّة الجنس و [مهيّة] الفصل متغايرتان، ليس واحدة منهما داخلة فى قوام الأخرى، ولا واحدة منهما متقومة بالأخرى... ولذا يكون الفصل محصّلا للجنس، لا مقوّماً له.

ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العامّ الى الشئ، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصّة اليه. فالجنس فى وجوده [الخارجى] يحتاج الى الفصل، لا فى مهيته، كما أن النوع أيضاً فى وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة...

لكن يتمايزان فى كون الجنس بحسب وجوده الذهنى أيضاً محتاج الى الفصل. فكما لا يوجد فى الخارج بلا وجود الفصل، لا يتصور فى الذهن بلا تصور الفصل، وذلك لكون وجوده وجود الفصل. وهذا ماقالوا من أن وجوده فى الحقيقة وجودات هى وجودات الفصول. وهذا بخلاف النوع، فإنه فى وجوده الذهنى لا يحتاج الى عوارض مشخصة، بل يتصور بما هو هو. هذا معنى كون الجنس غير متحصل والفصل متحصل.

ومما ذكرنا ظهر أن الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً، بل هو نوع متحصل من الأنواع. بل الحيوان الجنسى هو الذى يتصور مع فصل من ناطق أو صاهل أو غيرهما. (آملی ٣٠٤)

وقد تكون متحصّلة فى ذاتها ٢/١٣٢

وهى النوع. ربما يقال: انّه، كما ان الجنس مبهم، لكونه مقولا على اشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولا على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلا؟ والجواب ان العبرة فى التحصّل والابهام، بالاشارة العقليّة. فالنوع متحصّل، لانّه مهية تامّة فى العقل بلا اعراضه وضمايمه، لم يبق له تحصّل منتظر، الّا باعتبار الوجودات الخارجيّة والاشارة الحسّية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصّة، بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن فى وجود النوع، حتى فى وجوده العقلى. وليس مشار اليه للعقل، الّا بنحو الاستهلاك فى وجود النوع مطلقا. وهذا اظهر فى اجناس البسائط الخارجيّة، كالكم والكيف وغيرهما، اذ فى المركبات الخارجيّة، توخذ اجناسها

وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديّتها فى جنسيّتها. واذا اخذ العقل جنس البسائط فقط، فهو حكمه بما هو مفهوم، او بما هو مادّة عقليّة، لا بما هو جنس.

وههنا وجه آخر، وهو انّ النوع متحصّل مجرداً عن العوارض المادّية، من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها، فى عالم العقول، فى نشاة الابداع، اذ لهذا الموجودات الطبيعية، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس، اذ وجوده هناك ايضاً، بنحو الانغمار فى النوع الجبروتى. (سبزوارى ٨٠–٨١)

غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٣٢

أى غير تامّة، محتاجة اليها فى نحو من التحصل غير التقوم، كالتميز والتشخص. فهذه الأمور لا تفيد اختلافاً فى الماهية، بل فى العدد، كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهذا الإنسان وذاك الإنسان. (هيدجى ١٧٥–١٧٦)

من ثانٍ مقسمٍ ٤/١٣٢

أى اللابشرط المقسمى الذى هو المقسم للابشرط القسمى وبشرط شئ وبشرط لا.
والفرق بين القسمى والمقسمى: ان المهية فى القسمى مقيد باللابشرطية، وفى المقسمى غير مقيدة بها. (آملى ٣٠٥)

وهو اى الثانى بكلى طبيعى وصف ٥/١٣٢–٦

إن المحصّل من كلمات جملة الأساطين، كالشيخ والمحقق الطوسى، هو أن اللابشرط القسمى هو الكلى الطبيعى، وأنه موجود فى الخارج.

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود فى الخارج لأنه مقيد باللابشرطية، والمقيد بما هو مقيد لا موطن له الا فى العقل، مع أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج. فهو حينئذ اللابشرط المقسمى غير المقيد بشئ حتى بقيد اللابشرطية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشئ أيضاً مقيد، فيلزم أن لا يكون موجوداً فى الخارج. (آملى ٣٠٥)

وكونه من كون ٧/١٣٢

يعني أنه موجود في الخارج لكون قسميه موجودين فيه. (هيدجى١٧٦)

لايخفى عدم استقامة هذا الاستدلال بناء على ما حقّقناه... من أن الكلى الطبيعى هو اللابشرط القسمى، لا المقسمى.

فالصواب أن يقال إن وجود الطبيعى يستكشف من وجود أفراده، لأنه القدر المشترك بينها. والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة موجودة لامحالة. (آملى ٣٠٩-٣١٠)

اعنى المهيّة بشرط شىء ٧/١٣٢-٨

وقد تقرّر انّ ماصحّ على الفرد، صحّ على الطبيعة، بل هنا صحّة واحدة. (سبزوارى٨١)

من انّه جزء للشخص ١٣٢/١١-١٢

ممنوع، اذ ليس جزء فى الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر فى الطبيعى مطلقا تهافت؟ وانما قلنا «اولى» الى الصواب، اذ يمكن حمله على الجزء التحليلى كما سياتى، فان مفهوم النوع جزء مهية الشخص. فان مهيته، بما هو شخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومى الجنس والفصل، جزءا حدّ النوع. واما الوجود، فوجود الجميع واحد وجعلها واحد. (سبزوارى ٨١)

ليس المراد من الاستدلال بكون الكلى الطبيعى جزءً من الشخص الموجود على كونه موجوداً، أنه جزء خارجى له، وأنه موجود بوجود على حدة، وراء وجود الشخص، كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها، حتى يلزم المفاسد المذكورة فى المفصلات. بل المراد أنه جزء عقلى له. والمراد من الجزء العقلى للذات الموجود فى الخارج هو أن العقل يحلّل تلك الذات اليه. وكل ما يحلله العقل ذات الموجود اليه، يجب كونه موجوداً بوجود تلك الذات.

فظهر بطلان ماقاله الشريف من أنه إن أريد به أن الحيوان، مثلاً، جزء له فى الخارج فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أريد أنه جزء فى العقل، فهو مسلم، لكن الأجزاء العقلية

للموجودات لايجب أن تكون موجودة فى الخارج.

وكذا ماذكره أيضاً أن من قال بوجود الطبائع فى الأعيان، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية، مثلاً، بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص فى أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة؛ لأن كل موجود خارجى يجب أن يكون متعيناً ممتازاً فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه. وإن أراد أن فى الخارج موجوداً اذا تُصوّر وجُرّد عن مشخصاته، حصل منه فى العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لاوجود فى الخارج إلا الأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها، فلانزاع إلا فى العبارة. انتهى.

وقد عرفت أن النزاع معنوى. والصورة المجردة المنتزعة من الشخص ماهيّة له وموجودة فى الخارج بوجوده. اذ فرق بين أنّه موجود بعين وجود أشخاصه وأنّه موجود بمعنى وجود أشخاصه. (هيدجى ١٧٦—١٧٨)

ولما ذكرنا ان الطبيعى ١٣٢/١٤

تمهيد لدفع توهم المنافات بين كون المهية موجودة فى الخارج وماسبق من اعتباريتها وعدم تحققها. (هيدجى ١٧٨)

الوجود واسطة فى العروض ١٣٢/١٤—١٥

الواسطة فى العروض هى ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولمكان علاقتها مع ذى الواسطة يسند عرضها الى ذى الواسطة. فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لا حقيقياً. (آملى ٣١٠)

لاواسطة فى الثبوت ١٣٢/١٥

قد يقال: واسطة فى الثبوت، اى لاواسطة فى الاثبات. وقد يقال: واسطة فى الثبوت، أى لافى العروض. وهى المرادة ههنا. وهى التى قد لايتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذى الواسطة به، فى الحقيقة، مطلقا، كما سياتى فى اول الربوبيات. (سبزوارى ٨١)

فان التشخص هوالوجود ١٦/١٣٢

والعوارض المسماة بالمشخصات عندهم أمارات له و كواشف عنه، لا أنها مشخصات حقيقية. (هيدجى ١٧٥)

ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

أى بضرب من المجاز. (هيدجى ١٧٦)

لما ذكرنا ١٨/١٣٢

توقيتية ، جوابه بعد عدة سطور قوله «أشرنا الى أن الوساطة» . (هيدجى ١٧٦)

بشىء بالعرض ١٩/١٣٢

أى بالمجاز لعلاقة. (سبزوارى ٨١)

صحّة السلب ٢٠/١٣٢

أى سلب مافيه الوساطة عن ذى الواسطة . (سبزوارى ٨١–٨٢)

وهو ما اذا كانت الواسطة ممتازة عن ذيها بحسب الوجود والاشارة الحسية. وذلك كالسفينة وجالسها ، حيث إن كلاً منهما موجود بوجود على حدة. ويمتاز عن الآخر فى الاشارة الحسية. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها خفية ٢٠/١٣٢

وهو ما كانت الواسطة فيه غيرممتازة عن ذيها فى الاشارة الحسية ، مع امتيازها عنه فى الوجود، كالبياض والجسم ، فان وجود البياض مغاير لوجود الجسم، لكن الاشارة اليه بعين الاشارة الى الجسم. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها اخفىٰ ٢١/١٣٢

بحيث يترائىٰ الاتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته ، تدورمدار شدّة الارتباط ، بحيث يصير كالاتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل. (سبزوارى ٨٢)

وهو ما اذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذيها وفى الاشارة الحسية معاً. وهذا على قسمين :

(۱) أحدهما ما اذا كان مهيتان لإحداهما تحصّل والأخرى غير متحصلة، فاتّحدتا وجوداً. فاتحادهما وجوداً مستلزم لاتحادهما فى الاشارة الحسية بطريق أولى. وذلك كالجنس والفصل، بناء على أن يكون الفصل مهية فى قبال مهية الجنس.

(۲) وثانيهما ما اذا كانت الواسطة هى وجود ذى الواسطة. وهذا هو اخفى من الأخفى المتقدم. (آملى ۳۱۰)

لامرتبة له فى التحقق ۲۳/۱۳۲

أى فى التحقق مطلقاً، خارجاً وذهناً. كما مرّ بيانه... من احتياج الجنس فى كلا الوجودين الى الفصل، بخلاف النوع، فانه محتاج فى الوجود الخارجى الى الخصوصية. (آملى ۳۱۱)

ولا سيما فى البسائط ۱/۱۳۳

الخارجية كالأعراض لانهما فيها متّحدان فى الخارج، بخلاف المركبات الخارجية، فانهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجتين لكل منهما وجود على حدة. فربما يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها ولحاظ جنسيتها. (هيدجى ۱۷۶)

من هذا القبيل ۲/۱۳۳

أى من قبيل الواسطة فى العروض فى الجنس وفصله. حيث ان الواسطة فيه أخفى، اذ لها أقسام ذكرها فى المنطق عند بحثه عن الكلى الطبيعى. (هيدجى ۱۷۶)

بالنظر الدقيق البرهانى ۲/۱۳۳-۳

فصحّة سلب الوجود عن الكلى الطبيعى، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلّى الطبيعى موجود بحكم العقل الفكرى، وهذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفانى. وبهذا يمكن التوفيق بين قولى المثبت والنافى. فان الطبيعى موجود بواسطة فى العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحّة اخفى[1]، واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. (سبزوارى ۸۲)

لانّ فناء المهيّة فى الوجود ٤/١٣٣

ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشئ حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للمهيّة التى هى الكلى الطبيعى تقرّرحقيقى بذاتها، كضميمة للوجود الذى هوالتشخص الحقيقى، كان هوتحققها، لكنّه باطل. فالتحقق الذى للوجود بالذات، يكون تحققا لها بالعرض، لانّ حكم النفس فيه، ينسحب على الفانى. ولذا يقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصّل والمتحصّل واتحاد المبهم والمعين. وبالجملة، هذا سبيل القصة فى القول بوجود الكلى الطبيعى. ومنهم من افرط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة المهيّة. ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقا. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لاعلى الوجه اللطيف الذى قلنا فى معنى ما بالعرض، بل كاتصاف الجالس فى السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال ان وجود الكلى الطبيعى وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمدانى. والكل مزيفة. (سبزوارى ٨٢)

اشد من فناء الجنس فى فصله ١٣٣/٤-٥

وجه أشدية فناء المهيّة فى الوجود... أن المهيّة تحتاج الى الوجود فى التحقق لأن الوجود عبارة عن كونها وتحققها، بخلاف الجنس فإنه محتاج الى الفصل فى التحصل، بمعنى أنه لايوجد بدون وجود الفصل، بناء على المعروف.

وأما على التحقيق، فالفصل ليس إلا وجود الجنس. فيتخلف الفصل والجنس مع المهية والوجود فى التعبير فقط. (آملى ٣١١)

التى عرضها الكلية فى الذهن ١٣٣/٧-٨

لأن الكلية من المعقولات الثانية المنطقية التى ظرف عروضها واتّصاف المعروض بها كلاهما فى الذهن، اذ المهية فى الخارج جزئى، لأن الشئ ما لم يتشخص، لم يوجد فى الخارج. (آملى ٣١١-٣١٢)

هى لا كلية ولاجزئية ١٣٣/٨-٩

واطلاق «الكلى» عليها إنما هو بالمجاز، لكونها معروضة للكلية بالقوة. وانما قيّد

بالطبيعى ، أى المنسوب الى الطبيعة التى هى بازاء العقل ، أعنى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

مثل ما يقال ١٠/١٣٣

أى فى الاستدلال بوجوده فى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

جزء الفرد الموجود ١١/١٣٣

وجزء الموجود موجود. (هيدجى ١٧٦)

الجزء التعملى ١١/١٣٣

لا الخارجى ، لأن العقل يحلّله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض. وكل واحد من العارضية والمعروضية إنما هو بحسب العقل ، دون الخارج. فالمراد من الجزء هو جزء حدّه ، من حيث هو شخص ، اعنى مفهوم الشخص. وكيف لايكون المراد هو جزء الحدّ؟ والطبيعة لابشرط ، ليست بجزء حقيقة ، انما هو بشرط لا. (هيدجى ١٧٦)

ليس الطبيعى ١٥/١٣٣

أى ليست نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب وأحد الى أولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بأن يكون الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين. فإن الواحد العددى لايتصور كونه فى أمكنة كثيرة. ولو كانت الانسانيّة أفراد النّاس أمراً واحداً بالعدد ، لزم كونه عالماً جاهلاً ، أبيض أسود ، متحركاً ساكناً ، الى غير ذلك من المتقابلات.

بل كنسبة آباء الى أبناء ، أى لكل واحد من آحاد الانسان مثلاً انسانية أخرى هى بالعدد غير ما للآخر. وأما المشترك ، فهو فى الذهن ، لاغير. (هيدجى ١٧٦—١٧٧)

كما حققنا اتحاده مع الأفراد ١٨/١٣٣

فوجوده وجودات بالحقيقة. (هيدجى ١٧٧)

لابشرط ٢/١٣٤

بمعنى الثانى ، أى المقسمى. (هيدجى ١٧٧)

یحتمل أن یکون خبراً ٢/١٣٤

قوله «حملا» (١) إما خبر لقوله «جنس وفصل»؛ فیصیر المصراع کلاماً تامّاً، هکذا: الجنس والفصل، اذا أخذا لابشرط یحمل احدهما علی الآخر. وکذا المصراع الثانی یصیر کلاماً تامّاً، هکذا: المادة والصورة، اذا أخذا بشرط لا، لایحمل أحدهما علی الآخر.

هذا، ولکن المعنی حینئذ لایخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل لیس لهما حالان — وهما اخذهما لابشرط وبشرط لا — حتی یقال عند أخذهما لابشرط یحمل أحدهما علی الآخر، وکذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لابشرط، والمادة والصورة دائماً تکونان بشرط لا. فاعتبار اللابشرطی من مقوّمات مفهومی الجنس والفصل، کاعتبار البشرط اللائیة فی مفهومی المادة والصورة.

و (٢) إما صفة لقوله «جنس وفصل»، والخبر قوله «فمدة وصورة...». تقدیر الکلام حینئذ: الجنس والفصل المأخوذان لابشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما علی آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معهما. والتفاوت بینهما بنحو لابشرط وبشرط لا. (آملی ٣١٣—٣١٤)

بشرط لا ٣/١٣٤

بالمعنی الثانی من معنییه، بأن یلاحظ وحده، من حیث إنه جزء للمجموع الحاصل منه ومما یقارنه. (هیدجی ١٧٧)

متحد ذاتا ٥/١٣٤

ای المادّة متّحدة مع الجنس الطبیعی ذاتا، ومختلف معه باعتباری بشرط لا ولا بشرط. وکذا الصورة مع الفصل الطبیعی. (سبزواری٨٢)

علی ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلیة إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجیة فیما هو مرکب خارجی.

وزعم صاحب المحاکمات، وتبعه الشریف، أن هذا المشهور باطل، لما ذکر فی المطولات کالمشارق مع جوابه.

اعلم أن المادة والصورة يقعان بالاشتراك على جزئی الجسم وعلى الجنس والفصل المأخوذين بشرط التجرد. فجميع أنواع الأعراض تكون مركبة من مادة وصورة. (هيدجی ١٧٧–١٧٨)

فی الجسم ٥/١٣٤

وهو جوهر ممتدّ فی الجهات. (هيدجی ١٧٨)

أی المادة والصورة ٥/١٣٤

المادة هی الهيولی الأولی . والصورة هی الجسمية والاتصال. فيؤخذ الجوهرية من الهيولی والإمتداد من الصورة الجسمية. (هيدجی ١٧٨)

ان الجسم المركّب من المادة والصورة يكون جزئاه ، أعنی المادة والصورة ، متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجی والذهنی معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هوأن يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضماً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم فی الذهن كما يتحقق من انضمامهما فی الخارج. فيكون رتبة تحقق المادة والصورة فی الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم فی الذهن ، ينحلّ عقلاً الی شیٔ هو الجنس وشیٔ آخر هوالفصل. فيكون حصول الجنس والفصل فی الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه، كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأوّل ما يحصل فی الذهن هو المادة والصورة ، ثم يحصل منهما الجسم ، ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. (آملی ٣١٤)

وثان فی أعراضه أی اعراض الجسم عقليتان ٦/١٣٤–٧

الأعراض . . . ليست لها أجزاء خارجية حتی تتحقق أجزائها أولاً ، ثم تتحقق الأعراض. بل أول مايحصل منها فی الذهن هونفس ماهياتها البسيطة فی الخارج. ثم تنحلّ عقلاً الی الجنس والفصل . ثم فی الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلی ، يعتبر ما انحلّت الأعراض اليه تارة على نحو اللابشرطية ، فيسمی بالجنس والفصل ، وأخری بنحو بشرط

لائية، فيسمى بالمادة والصورة العقليتين.

وليس الجنس والفصل فى الأعراض مأخوذين من المـادة والصورة، بل هما أعنى الجنس والفصل والمـادة والصورة متـّحدان بحسب الرتبة، ليس بينهما سبق ولحوق. وإنما التفاوت بالاعتبار المحض. (آملى ٣١٥)

فانـّهما فيها ٧/١٣٤

قد يقال لها مادّة وصورة تبعيـّتين، اى بتبعيـّة موضوعاتها. (سبزوارى٨٢)

اى متحدان ١٠/١٣٤

فالاثنينيـّة المفهومة من لفظ «سيـّان» باعتبار مفهومها. وامـّا وجودهما، فواحد. والقرينة انّ ما به الاشتراك لايساوى ابداً ما به الامتياز. (سبزوارى ٨٢–٨٣)

وليس فصلان ١٢/١٣٤

فإن الجنس لمـا تحصل بأحدهما، لكان النوع متحققاً به، فلايكون الآخر فصلاً له. (هيدجى ١٧٨)

ولا جنسان ١٢/١٣٤

فلو كان لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصّل يتحصل به كل منهما نوعاً على حدة. فيكونا ماهيتين، لاماهية واحدة. ولو كان الفصل الواحد محصّلاً لكل منهما، لكان النوع محقـّقاً بأحدهما، فلا يكون الآخر جنساً له. (هيدجى ١٧٨)

والفصل منطقى ١٨/١٣٤

هذا الاصطلاح فى الفصل المنطقى، غير ماهو المشهور فى المنطق، لانّ ذلك نفس الفصل والفصليـّة. والمراد بـ«المنطقى» هنا مايوضع فى حدّ الشئ، وهو مايعرضه الفصل المنطقى بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم. (سبزوارى ٨٣)

والمراد به هنا ما فى مقابل الحقيقى مطلقاً، لا مايقال فى مقابل الطبيعى والعقلى، اذ هو على اصطلاح المنطق كما اشار اليه فى الحاشية. (هيدجى ١٧٨)

الفصل { حقیقی
منطقی { منطقی مشهوری
منطقی غیرمشهوری }

المنطقی المشهوری هو مفهوم الفصل . وقد قالوا ان مفهوم الفصل فصل منطقی، ومعروضه فصل طبیعی ، والمجموع عقلی .

والمراد بمفهوم الفصل : المعرّف بالکلی المقول فی جواب أی شیٔ هو فی جوهره . والمراد بمعروضه هوالمهیة التی تعرضه الفصلیة حین ما تقول: «الناطق فصل» أی کلی یقال فی جواب السؤال عن الانسان بأنه أی شیٔ هو فی جوهره.

والمنطقی غیرالمشهوری هولازم الفصل الحقیقی کالحساس للحیوان والناطق للانسان، فان الناطق لیس فصلاً حقیقیاً. (آملی ٣١٧)

کالناطق أو النطق ١٨/١٣٤

التعبیر بالناطق او النطق علی سبیل التردید لمکان عدم الفرق بینهما بناء علی ما هو التحقیق من أن الفرق بین المشتق وبین مبدئه بالاعتبار. (آملی ٣١٨)

کان کیفاً ١٩/١٣٤

کما هو المشهور، أو اضافة کما قال الفخرالرازی. (هیدجی ١٧٨)

لاسیما الفصول ١/١٣٥

إشارة الی ماقاله السید الشریف من أن مفهوم الشیٔ لایعتبر فی مفهوم الناطق، مثلاً، وإلا لکان العرض العام داخلاً فی الفصل. ولو اعتبر فی المشتق ماصدق علیه الشیٔ، فقلبت مادة الامکان الخاص ضروریة . فإن الشیٔ الذی له الضحک هو الانسان، وثبوت الشیٔ لنفسه ضروری .

وقال المصنف فی بعض تالیفه : وایضاً لزم دخول النوع فی الفصل .

وقال أیضا : إنا نعلم بدیهة أن لیس فی توصیف الثوب بالأبیض تکرار الموصوف

أصلاً، لابطريق العموم ولابطريق الخصوص. والحال أنه لو اعتبر الشیٔ فيه، فيلزم التكرار. (هيدجى ١٧٩)

خصوصية الفصول بين المشتقّات فى أن تكون بسيطة لمكان كونها مورد دليل البساطة الذى أقامه المحقق الشريف. وهو انه لوكان المشتق المأخوذ فصلاً مركباً، لزم إما دخول العرض العامّ فى الفصل، أو قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة.

ومن المعلوم أن هذا الدليل، لو تمّ، لدلّ على بساطة المشتق فيما أخذ فصلاً لا مطلقاً. (آملى ٣١٨)

اشتقاقى ٢/١٣٥

يقال فى عرفهم إن الناطق والحسّاس مشتقان من الصورة الانسانية والحيوانية، أى من الجوهر الناطق والجوهر الحسّاس.

ومرادهم بالمشتق العنوان الحاكى، وبالمشتق منه المعنون المحكى عنه؛ لا ما هو المصطلح عند أهل العربية. فكل مفهوم مأخوذ من معنى ومنتزع منه، فهو مشتق منه، كالضاحك مثلاً بالقياس الى الانسان، يقال إنه مشتق منه. (هيدجى ١٧٩)

اقتحام ذى ٤/١٣٥

ان اللفظ بما له من المفهوم اذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، فى حمله لابد من تحوله الى المعنى القابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب».

وحمل «ذوضرب» عليه حمل هوهو، اذ كلمة «ذوضرب» لايحتاج فى حملها على الانسان الى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لايحمل على الانسان، لانها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا الذى هو بهذا المعنى الصورة، وهى لاتحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط لا مناف للحمل. (آملى ٣١٨-٣١٩)

والّا فنفس النفس الماخوذة لابشرط ۵/۱۳۵

هذا احد المواضع التی قلنا انا نستعمل کثیرا ما اللابشرط وغیره فی الحقائق ایضاً. فاخذ النفس لابشرط، فی الطرف النازل، لیصح لها نحو اتحاد مع القوی البدنیّة؛ بل مع البدن، بما هو بدنها. وفی الطرف الصاعد؛ لتشمل العقل بالفعل، بل الفعال الی الفناء فی الحق المتعال، کما عرف القدماء الانسان بانّه حیوان ناطق مایت. واذا اخذت بشرط لا، بالنسبة الی البدن، فهی صورة للبدن. والبدن مادّة النفس، والصورة علة للمادّة. والاخذ لابشرط فیها ملاحظة ما به‌الاشتراک فی الوجودات المراتب. والاخذ بشرط لامحافظة ما به الامتیاز فیها. أو الاول توحید الکثیر، والثانی تکثیر الواحد. (سبزواری ۸۳)

علی الابهام ۲/۱۳۶

أی علی نحو الإطلاق والعموم، لاالتعیین والخصوص، کما سیذکره. (هیدجی ۱۸۰)

أی المعتبر من باقی المقوّمات معتبر علی نحو القدر المشترک بین الخصوصیات، لا الخصوصیات نفسها. فالجسمیة المعتبرة فی الانسان، مثلاً، لیست بخصوصیة الطبیعة العنصریة أو المثالیة؛ بل الأعمّ منهما. (آملی ۳۱۹)

وذوقوام من الانواع من معان ۲/۱۳۶

کلمة «من» الاولی[1] بیان «ذو» والثانیة صلة «قوام»، أی مامن الانواع ذوتقوّم من المعانی. (سبزواری ۸۳)

قال الشیخ ۵/۱۳۶

عبارة الشیخ علی مانقله فی الشوارق هکذا: «وصورته، أی صورة الجسم، هی ماهیته التی بها هو ماهو. ومادته هی المعنی الحامل لماهیته...»

والسرّ فی ذلک أن المادة هی ما به الشیٔ بالقوة. ولاشک أن قوة الشیٔ لیست هی الشیٔ. وأما الصورة هی ما به الشیٔ بالفعل. وفعلیة الشیٔ هی الشیٔ. (هیدجی ۱۸۰)

لانّ ذا الفصل ۵/۱۳۶

بل کلّ تالٍ فیه جمیع کمالات المتلوّ مع شیٔ زائد، لانّ التغیّرات الطولیّة فی الصعود

استکمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لاالخلع ثمّ اللبس، کما فی الانقلابات، فی السلسلة العرضیّة. فینتهی الاستکمال الی تمامیّة الفصل الاخیر، وهو جامع، بنحو الّلف والرتق، جمیع الکمالات التی کانت فیمادونه، بنحو النشر والفتق، ویقوی علی جمیع مایقوی القوی الاخری[١] علیه، لانّه تمامها. والتام یجمع فعلیّات الناقص، ویفعل فعله. (سبزواری ٨٣)

عیّنا ١٠/١٣٦

ماض مبنی للفاعل من التعیین. أی فهو معیِّن‌النوع ومشخِّصه ومقوّم سائرمعانیه، وإن تبدلت. (هیدجی ١٨١)

فهی أی کلّ واحد ١١/١٣٦

هذا متفرّع علی التبدّل. (سبزواری ٨٣)

وقس علیه الباقی ١٤/١٣٦

فمن الحسّاسیّة اعم من الاحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضوری بالمحسوسات، کما ان بصیریة الحق تعالی[١] وسمیعیّته، وبالجملة مدرکیّته، هی علمه الحضوری بالمبصرات، وغیرها بنحو اشدّ واتمّ، من حضورها لدی المشاعر، ومحرّکیته اعم من التحریک بالقوّة المنبثّة العاملة، ومن التحریک بالقدرة الروحیّة. (سبزواری ٨٣– ٨٤)

الخاص من کل واحد ١٤/١٣٦

بأن یؤخذ مثلاً فی حدّ نوع الانسان الجوهر المادی أو الجسم الطبیعی. وقد علمت أن هذه الخصوصیة غیرمعتبرة فی حقیقة المحدود، زائدة علیها. (هیدجی ١٨١)

زیادة الحد علی المحدود ١٦/١٣٦

فإن کینونة القوس قطعةً من الدائرة لاتکون مأخوذة فی مهیته حتی اذا لم تکن قطعة من الدائرة لم تکن قوساً. بل هو مایحیط به خط مستدیر ینتهی طرفاه بنقطتین بحیث تحصل من امتداد طرفیه اواحدهما الدائرة من غیرفرق بین أن تکون قطعة من الدائرة أم لا. (آملی ٣١٩)

مثالاً ومعنویا ۱۸/۱۳۶

متعلقان بـ«الجسم» و «النّمو»، على سبيل اللّف والنشر. والمقصود دفع ان يقال: الذاتى لايختلف ولايتخلّف، بانّ الذّاتى هو القدرالمشترك من تلك المبهمات المذكورة. (سبزوارى ۸۴)

هل وحدت ماهيتها ۱۳۷/۵-۶

بأن تكون فى العين واحدة ماهيةً ووجوداً، أى شيئاً واحداً بسيطاً، ذاتاً ووجوداً، لاتعدّد فيه فى حدّ ذاته ووجوده، ينتزع العقل منه باعتبارات شتّى هذه المفاهيم المتغايرة والصورالمختلفة. (هيدجى ۱۸۲-۱۸۳)

رفع وجود ۸/۱۳۷

فيه أن تعويض التنوين عن المضاف اليه لايطرد فى كل موضع. فلو قال: «ثم على الثانى فإما اتحدا وجودها فى العين أو تعددا» سلس النظم وسلم عن مخالفة ماهو أكثر إلاأن فيه وضع المظهر موضع المضمر، وهوعند الضرورة مغتفر. (هيدجى ۱۸۳)

او وجودها كذاتها ۹/۱۳۷

هوالمختار لدى الشيخ المتأله الاشراقى. واستدلّ عليه بأنه لواتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال فصله. لكن الثانى باطل، اذ الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات، فإنه بقى جنسهما مع زوال النموّ والحس. (هيدجى۱۸۳)

فهذه اقوال ثلثة ۱۰/۱۳۷

الاول انها فى العين واحدة مهية. ومعلوم ان المهيّة الواحدة لايكون لها الّا وجود واحد. والثانى، انها فى العين متكثرة مهية، كما فى الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة مهية ووجودا.

وتزييفها فى الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهوان مهيّة الاجزاء العقليّة غيرمتحققة فى العين، لابنحو الوحدة، ولا بنحوالكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهومقتضى اصالة الوجود، واعتباريّة المهيّة. ففى الخارج ليس الّا نحو

وجود، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصّة وعامّة واعمّ فاذا حصل زيد فى العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامى. وهكذا، وليست متحققة فى العين الّا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتالهين، قدّس سرّه، واليه ناظر ماارتضاه من الفصول الحقيقيّة انحاء الوجودات. والّا، فالفصل احد المهيّات والكلّيات الخمس. وانما خصّه بالفصل، لانّ الجنس مهية ناقصة مبهمة، تحصله بالفصل، وشيئية الشئ، بالصورة التى هى ماخذ الفصل، بل عينه. (سبزوارى ٨٤)

متعددة فى العين ١١/١٣٧

يعنى أن كل واحد واحد منها موجود فى الخارج وليس بمنتف فيه. فاذا وجد فرد من الانسان، مثلاً، فى الخارج، صدق أن فى الخارج انساناً وحيواناً وجسماً وجوهراً ونامياً وحسّاساً وناطقاً وضاحكاً وكاتباً، وإن لم يكن لكل واحد وجود على حدة. فإن الوجود الواحد يكفى فى تحقق الماهيات المتعددة المختلفة فى صدق أن كل واحد منها فى الخارج موجود. (هيدجى ١٨٣—١٨٤)

وأما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ١٣/١٣٧—١٤

هذا هو القول الرابع الّذى هو مختار صدر المتألهين، وهو أن مهيّة الأجزاء العقلية غير متحققة فى الخارج رأساً. فلاتكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددها. بل التحقق للوجود، بناء على أصالته. (آملى ٣٢١)

كذلك نقول نحن ١٩/١٣٧

فى جوابك إن قلت علينا ما قالوا عليهم. والفرق بين هذا القول والقول الأول ظاهر، كما أشار اليه فى الحاشية، فصار قولاً رابعاً. وهو نحو من الوجود بسيط، كما قال فى الأسفار. فالموجود فى الخارج هو الوجود، لكن يحصل فى العقل بوسيلة الحسّ أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامّة أو خاصّة، ومن عوارضه أيضاً كذلك.

ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج. فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات. وما يحصل لا من حيث ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات. فالذاتى موجود بالذات، أى متحد مع ماهو الموجود اتحاداً ذاتياً، والعرضى موجود بالعرض. أى متحد معه اتحاداً عرضياً. وليس هذا نفياً للكلى الطبيعى كما يظن، بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً، بمعنى ان ما هو الوجود الحقيقى متحد معه فى الخارج، لا أن ذلك شئ وهو شئ آخر متميز عنه فى الواقع. (هيدجى ١٨٤)

وأما القول الثالث فسخيف ١٣٨/٣ـ٤

القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء فى الخارج مهيةً ووجوداً. وهو مختار شيخ الإشراق. واستدل له بأنّه، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنه يبقى بعد زوال فصله. فإن الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات يبقى جنسهما، وهو الجسم، مع زوال الفصل، وهو النموّ والحسّ.

ووجه سخافته هو استحالة تحقّق الحمل بينهما حينئذ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض، اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع...والإتحاد بحسب الوجود معتبر فى الحمل مطلقاً، سواء كان أولياً أو شائعاً صناعياً. (آملى ٣٢١-٣٢٢)

يعنى العقل فى التصديق بثبوتها ٢/١٣٩

إن الجزء، لمكان تقدمه على الكل بحسب الوجود الخارجى والذهنى، يستغنى عن السبب المستقل المغاير لسبب الكل. فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بالكل، ولا يفتقر فى تحققه الى جعل آخر وراء جعل الكل...

وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة فى الجزء، بحسب الوجود الذهنى، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجى. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهنى، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنياً عن الوسط. سمى الجزء «بيّن الثبوت». وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجى، سمى الجزء «غنياً عن السبب». (آملى ٣٢٢ـ٣٢٣)

وعن سببية على حدة ٥/١٣٩

بأن يكون سبب الماهية سبباً له أيضاً على حدة. (هيدجى ١٨٤)

بأن يكون لسبب المهيّة سببيتان: سببية بالنسبة الى المهيّه نفسها، وسببية بالنسبة الى جزئها. (آملى ٣٢٣)

حتى يفيد مع ذكر ٧/١٣٩

اذ كيف لايكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها؟ بل تصور المجموع ليس، الّا تصوّر هذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فمعلوم انه لم يتصور المهيّة الّا بوجه ما. وايضاً، لو لم يستغن عن الواسطة فى الثبوت، لزم الجعل التركيبى فى الذاتيات. وهو باطل. (سبزوارى ٨٤)

كالاشكال المشهور ٩/١٣٩

قال شارح المقاصد: «اذا كانت العلّة التامّة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشئ نفسه. وإنما التقدم لكل منها. فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامّة التى هى الفاعل وحده، او مع الشرط والغاية». (هيدجى ١٨٤–١٨٥)

هو الإشكال الوارد فى العلة التامة، بالمعنى المركب، على المعلول، لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلّة التامّة عين المعلول. فلايتقدمان عليه لأنه من قبيل تقدم الشئ على نفسه، وهو مستحيل. والكل، أعنى مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة. فهو أيضاً لايتقدم على المعلول، لمكان استحالة تقدم بعض أجزائه، أعنى المادة والصورة اللتين هما عين المعلول. (آملى ٣٢٣)

كل فرد فرد ١١/١٣٩

يعنى مفاد القضية الكلية، وهو المراد بالكل الأفرادى. (هيدجى ١٨٥)

الكل مجموعاً ١٢/١٣٩

أى مجموع الأجزاء لامع الاجتماع بمعنى مجموع المعروض والعارض، بل المعروض

فقط . لكن من حيث هو معروض للاجتماع على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً . (هيدجى ١٨٥)

وهذا هو الكل ، وهو اعتبار مجموع الأجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعيّة من حيث تقييده بها على أن التقييد داخلاً والقيد خارجاً .

وأخذ التقييد فيه ليس بمعنى تقييد التقييد حتى يقال بأن المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى ، بل بمعنى أخذ التقييد آلة لملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة لملاحظة متعلقه. (آملى ٣٢٤)

أى الكل مجموعاً بنحو شطرية الاجتماع ١٣٩/١٢–١٣

يعنى مجموع الأجزاء مع الاجتماع العارض لها الذى هو أمر عقلى، أى مجموع المعروض والعارض. (هيدجى ١٨٥)

وهذا لايكون كلاً ولاجزء ، بل هو أمر اعتبارى ، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية. والمركب من المتأصل والاعتبارى اعتبارى لامحالة.

وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتبارى ، فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل ، فهو أمر اعتبارى. والهيئة الاجتماعية ، لو كانت موجودة ، يلزم التسلسل. فهى اعتبارى.

وأما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج ، فلما قرره المصنف فى الحاشية . (آملى ٣٢٤)

الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع ١٣٩/١٤

يعنى مجرد المعروض، لامع العارض كالمعنى الثالث، ولامع الحيثية المعروضية كالمعنى الثانى، ولا واحد واحد على نحو العام الاستغراقى كالمعنى الأول . بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها ، حيث ان لحاظها بتمامها شئ ، ومع الحيثية المعروضية للهيئة الاجتماعية شئ ، ومع الهيئة الاجتماعيه شئ ، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شئ .

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيثية المعروضية . والجزء عبارة عن تمامها من حيث هى هى . فحصل الفرق بين الكل والجزء ، وأن الفرق بينهما بالإعتبار ، وأن الكل

عبارة عن اعتبار بشرط شئ، أی بشرط الهیئة الاجتماعیة، والجزء عبارة عن اعتبار لابشرط، أی لابشرط عن الهیئة الإجتماعیة. (آملی ٣٢٤–٣٢٥)

فان هیئة الاجتماع امر اعتباری ١٨/١٣٩

اذ، لو کانت هیئة الاجتماع فی العشرة، مثلاً، امراً عینیّاً، کالبیاض، کانت هی الحادیة عشرة. ففرضت هیئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهیئة الاجتماعیة مطلقا امرعینی. فیصیر الاحد عشر اثنی عشر. وله هیئة اخریٰ عینیّة. وهکذا. فیلزم التسلسل.

وهیهنا وجه آخر فی حل اشکال تقدم العلة التامة المرکّبة من اجزائها المادة والصورة علی المعلول. وهو انّ العلة المادیّة والصوریة معتبرتان فی ناحیة العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحدانی، علی ما عرفت من انّ شیئیّة الشئ بصورته، وان الفصل الاخیر الجامع لوجودات اجناس وفصول، هو حقیقة النوع، بل هو الوجود. فکیف یتحقق المادة والصورة، بماهما شیئان فی المعلول، حتی یقال: هما فی العلة عین ما فی المعلول، فلاتقدم؟ کیف لاتقدم للعلة التامة، وهی العلة الحقیقیة؟ واطلاق المرکب علی المعلول المستکمل بالوصول الی الغایة باعتبار قبول التحلیل عند العقل الی کمالات تلک الموجودات المتعاقبة وفعلیّاتها. فانّه جامع لها، بنحو اللّف. وهو، بوحدته، یوازی الکلّ بکثرتها. ولیس فاقداً الّا ماهو من باب الحدود والنقائص. (سبزواری ٨٤–٨٥)

وحدة حقیقیة ٣/١٤٠

لا اعتباریة. (آملی ٣٢٥)

ترکبا من اجزاء ٣/١٤٠

الألف فی «ترکبا» للإطلاق. و«ترکب» صفة لقوله «فی واحد»...

ثمّ الکلام فی هذه المسألة یقع تارة فی مرحلة الثبوت، أی ما به یتحقق المرکب الحقیقی، وأخری فی مرحلة الإثبات، أعنی ما به یحرزأنه مرکب حقیقی.

أما مرحلة الثبوت، فالترکیب الحقیقی یحصل من اجتماع أمور بینها فعل وانفعال واحتیاج وافتقار. بکون بعضها مؤثراً فی بعض وبعضها متأثراً عن بعض، کالمهیّة المرکبة

من الجنس والفصل، والجنس المركب من المادة والصورة.

أما مرحلة الإثبات، فأمارة التركيب الحقيقى هوأن يترتب على الكل أثر مغاير للآثار المترتبة على الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الّذى أثره تفريح القلب، وهو غير آثار العناصر.

وأمارة التركيب الإعتبارى هى أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء. كفتح البلد الذى هوأثر العسكر، اذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم؛ وهو ينحلّ الى علة أفعال، كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هوالفتح. (آملى ۳۲۵)

لكونها ضروريّة ۶/۱۴۰

اذ من البديهيات والفطريات انّه، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، واذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة. فلم يكن تركيب حقيقى. فالمطلب، لوضوحه وجلائه، لايحتاج الى البرهان. فهذه المسألة، مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها، لبداهتها. (سبزوارى ۸۵)

معيار ۸/۱۴۰

حاصله أن معيار الوحدة الحقيقية أن يختصّ المتّصف بها بلوازم وآثار لاتكون عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها، كياقوت واحد، لا كعشرة يواقيت والعسكر. (هيدجى ۱۸۵–۱۸۶)

لمجموع العناصر ۱۱/۱۴۰

كالعناصر الموضوع، كل منها بجنب الاخرىٰ، من غير تصغر اجزاء وتماس وفعل وانفعال وكسر وانكسار بينها. (سبزوارى ۸۵)

بقول السيد السناد ۳/۱۴۱

محصل ما ذهب اليه السيد، على ما فى الشوارق هو:

«أن التركيب على قسمين: أحدهما التركيب الانضمامى. وهو أن ينضم شئ الى شئ

ویکون لکل واحد منهما ذات علی حدة فی المرکب منهما. فیکون فی المرکب کثرة بالفعل، کترکیب البیت من الأبواب والأخشاب واللبنات، وترکیب البخار من الأجزاء المائیة والهوائیة.

الثانی الترکیب الاتحادی. هو أن یصیر الشیٔ عین شیٔ آخر ومتحداً معه، ویکون لکلیهما فی المرکب ذات واحدة، هی عین کل واحد منهما وعین المرکب منهما، کصیرورة زید کاتباً. وهما ذات واحدة فی الخارج. ومعنی الترکیب أن العقل یقسم ذلک الواحد الی قسمین نظراً الی أن أحد الجزئین قد یکون موجوداً ولا یکون عین الآخر، ثم یصیر عینه؛ أو الی انهما قد یکونان أمراً واحداً، ثم قد ینعدم ذلک الأمر الواحد من حیث إنه عین أحدهما، ویبقی من حیث إنه عین الآخر، کالجسم والنامی. فانهما أمر واحد، هو الشجر. ثم اذا قطع، انعدم من حیث إنه عین النامی، ویبقی من حیث إنه عین الجسم. وترکیب الجسم من الهیولی والصورة من هذا القبیل». (آملی ٣٢٦)

السناد ٣/١٤١

فی القاموس: السناد بالکسر الناقة القویة. (هیدجی ١٨٦—١٨٧)

ترکیب اجزاء عینیّة اتحادی ٤/١٤١—٥

فیه اشکال. لانّ حیثیّة القوة تنافی حیثیة الفعلیّة، کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی. فکیف یتحد المتقابلان؟ وایضاً، الاتحاد یجور بین اللامتحصل والمتحصل کالمهیّة والوجود، والجنس والفصل، حیث انهما اجزاء عقلیّة، لاخارجیّة. والهیولی موجودة عندالمحققین. والموجودان لایکونان موجوداً واحداً، وتوجیه الاتحاد ان الهیولی، لما کانت قوة محضة، ولم تکن مرهونة بفعلیّة، حتی یکون لها تابّ وتعصّ عن الاجتماع بفعلیّة اخریٰ، کما فی الصور، «اذ صورة بصورة لاتنقلب»، والقوّة خفیفة المؤنة، جاز ان تتحد الهیولیٰ بکل صورة وفعلیّة، ولاتعصی فیها عن قبولها. وهی، وان کانت موجودة، الّا انّ وجودها فی غایة الضعف، حیث انّها قوة صرفة. فترکیبها مع الصورة، ترکیب اللامتحصل مع المتحصل، لانّ القوّة عدم، الّا انّها عدم شأنی. فهذا معنی اتحادهما،

لا انّ حیثیّة القوّة وحیثیّة الفعلیّة واحد، لاتعاند بینهما. (سبزواری ۸۵–۸۶)

یعنی: ترکیب الأجزاء الخارجیة اتحادی، کالترکیب الأجزاء العقلیة، أعنی الجنس والفصل، بناء علی التحقیق من تعددها مهیّة واتحادها وجوداً. (آملی ۳۲۵–۳۲۶)

صورة بعد العراء ۷/۱۴۱

وهذا هو مورد انفکاك الصورة عن المادة. وإنما قال «فی عالم المثال»، لأن الصورة فی هذا العالم لاتنفکّ عن الهیولی، ولاتبقی مجردة عنها، کما سیأتی فی الطبیعیات. (آملی ۳۲۶)

أی وجد قبل الصورة ۸/۱۴۱ ـ ۹

غرضه من تفسیر «کان» بـ«وجد» هو بیان أن «کان» فی الشعر تامة، لاناقصة. وهذا هو مورد انفکاك الهیولی عن الصورة. (آملی ۳۲۶)

الهیولی الثانیة ۹/۱۴۱

تخصیصها بالثانیة لتصحیح القافیة ولکون العراء والکساء فیها ظاهراً بخلاف الأولی، کما قال السید المذکور: «ولنجعل البیان مخصوصاً فی الهیولی الثانیة مع صورتها لیقاس علیها سائر الهیولیات مع صورها». (هیدجی ۱۸۷)

ولعل السر فی اختصاصه البیان بالهیولی الثانیة أظهریة التعریة والتکسیة فیها بالنسبة الی الهیولی الأولی. فإن من الواضح البدیهی اکتساء المنی بالصورة المنویة قبل تصورها بالصورة الإنسانیة. (آملی ۳۲۷)

وهو المناسب لمقام التعلیم والتعلّم ۱۱/۱۴۱

اشارة الی انّ الترکیب الانضمامیّ هو المرضیّ. (سبزواری ۸۶)

عین مع الوجود فی الأعیان ۲/۱۴۲

یعنی متحد معه بحسب الخارج، لابحسب المفهوم. (هیدجی ۱۸۸)

فی الاذهان بحسب المفهوم ۳/۱۴۲

فی هذا البیت اشارة الی الجمع بین القولین، بانّ من قال بالعینیّة، نظر الی اتحادهما فی العین، ومن قال بالمساوقة، نظر الی اختلاف مفهومهما فی الذهن. (سبزواری ۸۶)

بنحو الوجود ٤/١٤٢

والوجود متشخص بنفس ذاته. (هيدجى ١٨٨)

مذهب كثير من الفحول ٤/١٤٢

إن فى عينية التشخص مع الوجود أو تغايرهما أربعة أقوال:

(١) القول بالعينيّة مصداقاً وتغايرهما مفهوماً. ولازم العينيّة المصداقية والتغاير المفهومى هو تساوقهما بحسب المفهوم، أى صدق كل على مايصدق عليه الآخر... وهذا ما ذهب اليه الفحول، كالمعلم الثانى وصدر المتألهين، وعليه المصنف.

(٢) القول بتقدم الوجود على التشخص.. وهو مذهب من يقول بأن ثبوت كل صفة لشئ متأخر عن وجوده فى نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص، فثبوته له يتوقف على وجوده.

(٣) القول بتقدم التشخص على الوجود. وهذا مذهب من يقول بأن الشئ ما لم يتشخص، لم يوجد فى الخارج.

(٤) ما ذهب اليه المحقق الشريف. وهوانهما متغايران، لايتقدم أحدهما على الآخر، لأنه لو تقدم الوجود على التشخص، لزم ان يكون المبهم موجوداً فى الخارج. ولوانعكس، لزم أن يكون المعدوم ذا هوية فى الخارج. (آملى ٣٢٧)

لامشخصات حقيقية ٦/١٤٢

اعلم أن المهيّة النوعيّة، من حيث هى هى، نفس تصورها غير مانع عن وقوع الشركة فيها. والشخص منها، نفس تصوره مانع من الشركة. فيجب أن يكون فى الشخص أمر زائد، به يمتنع من وقوع الشركة فيه. وذاك الأمر الزائد هو المراد من التشخص.

وهو وجود المهيّة، عند المحقّقين؛ والعوارض المحتفّة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة، عند قوم.

والحق ما عليه المحققون. لأن العوارض ليست داخلة فى قوام الشخص من حيث هوشخص، بل هى عوارض على الشخص، خارجة عنه، يتوقف عروضها عليه على صيرورة

الشخص شخصاً. . مع أن تلك العوارض فی أنفسها ليس شیء منها مما يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شیء هو المراد من التشخص. (آملی۳۲۷–۳۲۸)

وكونها علامات و كواشف ۷/۱٤۲

يعنی: هذه العوارض لابخصوصيتها ، بل القدر المشترك بين تلك الخصوصيات ، أمارة علی التشخص. ولذا بزوال خصوصية منها لايزول التشخص. فإن لكل واحدة منها مراتب لايتناهی حسب قبول الحركة انقسامات لاتتناهی. وجميع هذه الأقسام التی بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الی منتهاها فيما فيه الحركة من الكم أو الكيف أو الوضع أو الأين. (آملی ۳۲۸)

فكما انّ لكلّ مزاج ۸/۱٤۲ – ۹

أی شخصی ، بقرينة اطلاق الواحد المعيّن ، والمزاج النوعی ايضاً ، وان كان كذلك ، الّا ان الشخص اوفق بما نحن فيه. (سبزواری ۸٦)

بينهما حدود غيرمتناهية ۹/۱٤۲

لانّها مافيه الحركة الكيفيّة ، والحركة متصلة قابلة للقسمة الی غيرالنهاية ، لانطباقها علی المسافة والزمان ، وتجزيها فی التنقيص لايقف عند حدّ ، والّا ، لزم مفاسد الجزء الذی لايتجزّیٰ. فالمزاج الشخصی كيفية شخصيّة ، مع هذا العرض العريض . فكذا كلّ من المشخّصات ، بمعنی امارات التشخّص ، من الاعراض المكتنفة بالشخص. (سبزواری ۸٦)

كذلك للاين والمتی والوضع ۱۰/۱٤۲

إنما خصّصها بالذكر لانها الأعراض الخاصة ينتهی اليها إفادة التشخص . (هيدجی ۱۸۸)

طبيعيّة مثلاً ۱۳/۱٤۲

انما قلنا «مثلاً» لانّ الكلیّ العقلی كذلك . اذ ، كما انّ مهيّة الانسان لايمتنع صدقها علی كثيرين ، بانضمام مهيّات الاين والمتی والوضع وغيرها ، وهی الكليّات الطبيعيّة منها ، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق علی كثيرين ، بضمّ الكلّی العقلی من الاين وغيره اليها ،

ما لم ینضمّ الوجود الحقیقی ، وهوالتشخص الحقیقی الیها ، کما انّ الاین وغیره ، مالم ینضم الیه وجود، لم یتشخّص ، والشیٔ ما لم یتشخص، لم یشخص . ولو بمعنی امارة التشخّص. وحال الکلی المنطقی ابین منهما. (سبزواری ٨٦—٨٧)

أتی بکلمة «مثلاً» لما ذکره فی الحاشیة من عدم اختصاص هذا الحکم بالکلی الطبیعی بل الکلی العقلی والمنطقی أیضاً کذلک. وذکر الکلی الطبیعی من باب المثال دون العقلی، خلافاً للتجرید حیث یقول. «ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الی مثله» دفعاً لتوهم عدم جریانه فی الکلی الطبیعی. (آملی ٣٢٨—٣٢٩)

فلایحصل من انضمام کلی الی کلی ١٤/١٤٢

غایة الأمر ان یفید الانحصار فی فرد، کما یقال للانسان الفاضل المتکلم القائل بکذا فی کتاب کذا الی غیر ذلک مما یوجب الانحصار فی فرد خارجی، إلا أنّه لایوجب امتناع فرض الصدق علی الکثیرین. (هیدجی ١٨٨)

اذ لایمنع صدقه علی کثیرین ٥/١٤٣

بل، ولو ضمّ الف مخصّص، فلایفید الّا التمیز. (سبزواری ٨٧)

یضاف ذا ٦/١٤٣

یعنی التمیز أمرنسبی دون التشخص، لأنه نحو وجود الشیٔ وهویته. (هیدجی ١٨٨)

منه ایضاً ٨/١٤٣

یعنی افتراق التمیز عن التشخص نشأ من کون التمیز مضافاً والتشخص نفسیاً . فإنه حینئذ فی الشخص الذی لم یکن له مشارك أو لم یعتبر مشارکته مع غیره فی مفهوم، یتحقق التشخص دون التمیز. (آملی ٣٣٠)

بمعنی ما به یمنع ٩/١٤٣

إنما فسّر التشخص بقوله «بمعنی ما به...» احترازاً عن التشخص بمعنی الامتیاز، فإنه یحصل بالکلیات. (هیدجی ١٨٨)

هو عین ذاته ۱۴۳/۱۰ــ۱۱

اذ لامهیّة له، بخلاف غیره، اذ کلّ ممکن زوج ترکیبی، فمن الزیادة استنبط ما قلنا ان الکفایة بعد امکانه الذاتی. (سبزواری ۸۷)

اذا کان تشخص الشخص بوجوده، ففیما کان ذاته مهیة معروضة للوجود، یکون تشخصه بوجوده العارض علی مهیته. و إن کان فی الوجود موجود، مهیته هی عین الوجود لا أنها مهیّة معروضة للوجود، یکون لامحالة ذاته عین التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عیناً. لکن واجب الوجود، حقیقته عین الوجود. فیکون ذاته عین التشخص. فلاسبیل فی تصور الانتشار والتکثر فی ذاته تعالی. (آملی ۳۳۰)

مکتفیا بالفاعل ۱۴۳/۱۱ــ۱۲

عن المادة ولواحقها. (هیدجی ۱۸۹)

لیست بذواتها شخصیة ۱۴۳/۱۳

بل إنما تشخصها بوجودها. لکن، حیث إنها مجردة عن المواد، ولاتحتاج فی فیضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الی تخصص استعداد وإمکان استعدادی، بل یکفی إمکانها مع وجود فاعلها فی فیضانها منه تعالی، فلاجرم صار نوعها منحصراً فی الشخص، ولیس لنوعها أفراد منتشرة. (آملی ۳۳۰)

الا ان مجرد امکانها الذاتی یکفی ۱۴۳/۱۳ــ۱۴

أی من غیر حاجة الی القیام بموضوع، کما فی العرض حیث یحتاج فی وجوده الی موضوع یقوم به، أو الحلول فی محل، کما فی الصورة المحتاجة الی محل تحل فیها، أو التعلق بمادة، کما فی النفس المحتاجة الی بدن متعلق به. (آملی ۳۳۰)

فلاجرم ۱۴۳/۱۴

اذ تکثر الافراد من نوع واحد بالمادّة القابلة للفکّ ولواحقها، والعقول مفارقات محضة. (سبزواری ۸۷)

ولكنه مكتف بها من المخصصات ١٨/١٤٣

أى لايحتاج بعد إمكانه الذاتى ووجود الفاعل والهيولى القابل الى تخصص استعداد حتى تقرب قابله به الى الوجود. فيكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غيرسبق مادته على صورته . وهذا معنى الابداع ، لأن الابداع هو كون وجود الشئ غير مسبوق بالمادة. (آملى ٣٣١)

فالنوع ايضاً منحصر ١٩/١٤٣

لانّه ، وان كانت له مادة ، الّا انّه ليس لها لواحق هذه المادة العنصرية ، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة ، ونحوها. (سبزوارى ٨٧)

وذلك لامتناع الفكّ عليه، وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفك. فالماء مثلاً منتشرأفراده بالفك والفصل ، ووقوعهما عليه يتوقف على قبول مادته لهما. ولو لم يقبلهما ، لكان الماء متصلاً واحداً، فيكون شخصاً واحداً ، لأن الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية...

ومادة الأفلاك غيرقابلة ، عندهم ، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمورهوالصور النوعية منها . (آملى ٣٣١-٣٣٢)

القابلان ٢٠/١٤٣

يعنى العقلى والخارجى، أى الامكان الذاتى والمادّة . وكل ما لامادّة له نوعه منحصر فى شخصه. وكذا كل نوع مادّى مستلزم بحسب الطبيعة لما يمنعه عن الانفصال ، كالفلك. فمن المستحيل ان يتعدد أشخاصه فى الوجود . أى لايكون فى الوجود منه إلا شخص واحد. والمانع فى الأفلاك وما فيها هوصورها النوعية. (هيدجى ١٨٩)

وان تعدوا نعمةالله ١/١٤٤

ابراهيم ٣٤/١٤

على المرضى ٣/١٤٤

أى على المذهب المرضى. (هيدجى ١٨٩)

خلافاً لبعضهم ٣/١٤٤

مراده بالبعض هو المحقق الدّوانی وسیّد المدققین حیث ذهبا الی أن التشخص إنما هو بنحو الادرك . فلو أدرك الماهیة بالاحساس، مثلاً، کان المدرَك شخصاً وجزئیاً. وإن أدرك بالعقل، کان کلیاً؛ ولیس هناك تفاوت فی نفس المدرَك، بل فی نحو الادراك فقط.

ولا حاجة فی ابطـاله الی مؤنة زائدة علی تحقیق أن التشخّص بنحو الوجود .

(هیدجی ١٨٩)

انت لاتحتاج ٤/١٤٤

کیف ؟ ویلزم علی هذا القول أن لاتکون الماهیة الموجودة فی الخارج، من حیث هی موجودة فیه، شخصاً فیه. وهو بدیهی البطلان، حیث إن المهیّة الموجودة فی الخارج شخص، أدرك أم لم یدرك؛ کان ادراکها بالإحساس أو التخیل أو التعقل. فلامحالة تکون جزئیتها من جهة تفاوت فیها، مع قطع النظر عن ادراکها. (آملی ٣٣٢)

فی الوحدة والکثرة ٢/١٤٥–٣

الوحدة والکثرة أیضاً من الأمور العامة، لأن الوحدة عین الوجود، بحسب المصداق وإن تغایره بحسب المفهوم. والوجود کان من الأمور العامة. فتکون الوحدة کذلك. ولأن الوحدة تعمّ جمیع الموجودات، والکثرة تعمّ أکثرها، ولأنهما معاً تعمّان جمیع الموجودات. فالبحث عنهما من الأمور العامة علی جمیع التقادیر. (آملی ٣٣٢–٣٣٣)

کالوجود ٢/١٤٦

فکل مایقال إنه موجود یقال علیه إنه واحد. (هیدجی ١٨٩)

أعم الأشیاء ٢/١٤٦

فلایمکن تعریفها کسائر الأمور المساوقة للوجود فی العموم إلا مع الدور أو تعریف الشیٔ بنفسه.

فقد قیل: الواحد هو الذی لاینقسم من الجهة التی یقال إنه واحد، وهذا یشتمل علی تعریف الشیٔ بنفسه، وعلی الدور أیضاً، لأن الإنقسام المـأخوذ فیه معناه معنی الکثرة.

ویقال فی تعریف الکثرة إنها المجتمعة من الوحدات. (هیدجی ۱۸۹ــ۱۹۰)

ان ذاتک من عالم القدس والکلّیة والحیطة ۱۴۶/۴ـ۵

اذ ذاتک، اذا صارت بالفعل، تخطت الی عالم اللاهوت، فضلا عن الجبروت والملکوت، من طریق العلم والمعرفة، ومشت علی ارض الحقائق، وطارت الیٰ اوج المعانی واحاطت بالصّور. واذا کانت لذاتک هذه السعة والحیطة. والاعم له حیطة ما. ولذا یسمّی القضیة الکلّیة «محیطة»، کما فی حکمة الاشراق، ناسب ذاتک فسهل لک معرفته. شعرٌ:

رو مجرّد شو مجرّد را ببین   دیدن هرچیزرا شرط است این

(سبزواری ۸۷)

قل الروح من أمر ربی ۱۴۶/۵

الإسراء ۸۵/۱۷

لکن الوحدة عین الوجود ۱۴۶/۹

قال صدر المتألهین فی الأسفار: «لفظ الوحدة یطلق بالاشتراک الصناعی علی معنیین: أحدهما المعنی الإنتزاعی المصدری، أی کون الشیء واحداً. ولاشبهة فی أنه من الأمور العقلیة التی لاتحقق لها خارجاً.

والآخر ما به یکون الشیء واحداً بالذات، ویمنع وقوع الکثرة فیها. وهذا المعنی من لوازمه نفی الکثرة، بخلاف المعنی الأول، فإنه من لوازم نفی الکثرة.

والوحدة بالمعنی الانتزاعی ظل للوحدة الحقیقیة الأصلیة، ینتزع منها من نفس ذاتها، وفی غیرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها». (آملی ۳۳۳)

بل نفس الوحدة العینیة ۱۴۷/۴ـ۵

نفس الوحدة العینیة هی الوجود، لاتحاد الوحدة مع الوجود عیناً، کما تقدم من أن ماهو مصداق الوحدة بعینه مصداق الوجود. وإنها متغایران مفهوماً، متحدان مصداقاً.

وأما مفهوم الوحدة، فهو شیء غیر الوجود. یعرضه الوجود ذهناً. فلا یکون ذات

نفس الوحدة ، أى مصداقاً لمفهوم الوحدة ، بل هو ذات المفهوم بالحمل الأولى ، ولكنّه معروض لمصداق الوحدة فى الذهن الذى هونفس وجوده الذهنى . (آملى ٣٣٤)

هوالواحد بالوحدة ٥/١٤٧

أى الواحد بماهو واحد ، على قياس الموجود بما هو موجود.

قال صدرالمتألهين فى شرحه للهداية: «اعلم أن الواحد قد يكون عين الوحدة ، وهو الواحد بما هو واحد ، وهو أحق الأشياء بالوحدة ؛ وقد يكون غيرها . وهذا على ضربين: حقيقى وغيرحقيقى» .

والمصنف أدرج الشق الأول ايضاً فى الحقيقى ، وجعله قسمين . ولا مشاحة فى الاصطلاح . (هيدجى ١٩٠–١٩١)

كالحق الواحد حقت كلمته ٦/١٤٧

اذ لامهيّة له ، سوى الوجود البحت البسيط . والوجود هوالوحدة القائمة بذاتها . والوحدة هى الوجود ، كالتشخّص . فهذه المفهومات الثلثة لها مصداق واحد ، هوالوجود الحقيقى . (سبزوارى ٨٧)

وكالوجود المنبسط الذى هوفعله وكلمته ، فإنه أيضاً واحد ، بمعنى أنه نفس الوحدة لاذات له الوحدة ، وإن كان بينه وبين الحق ، جل وعلا ، فرقاً من حيث إن الحق عين الوحدة الأصلية ، كما أنه تعالى عين الوجود الأصيل ، والوجود المنبسط عين الوحدة الحقّة الظلية ، كما أنه الوجود الظلى . . .

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية ، بل الوجود مطلقاً ، حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقة ، أى ذات عين الوحدة ، لا ما له الوحدة . (آملى ٣٣٤)

والأول إما واحد بالخصوص ٦/١٤٧

المراد بالأول هو الواحد الحقيقى مطلقاً ، سواء كان واحداً بالوحدة الحقّة أو غير الحقّة . . .

والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد . ويقال له الواحد الشخصى أيضاً .

(آملی ٣٣٤- ٣٣٥)

واحد بالعموم بمعنى السعة ٧/١٤٧

كحقيقة الوجود لابشرط. (هيدجى١٩١)

وهذا مثال للواحدالحقيقى الذى هونفس الوحدةالمعبرعنه بالوحدةالحقة. (آملى٣٣٥)

الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً ٩/١٤٧

أى كما هو غير منقسم من حيث العارض. (هيدجى ١٩١)

أى كما أن معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة عليه غير منقسم ، يكون من حيث نفسه مع قطع النظرعن الوحدة العارضة عليه أيضاً ، غيرمنقسم.

وذلك كمفهوم الوحدة مثلاً ، فإنه يقال: مفهوم الوحدة واحد، فهو باعتباروحدته العارضة عليه غير منقسم ، ونفسه من حيث ذاته ، مع قطع النظرعن الوحدة العارضة عليه أيضاً غير منقسم. (آملى ٣٣٥)

ومفهوم عدم الانقسام ٩/١٤٧-١٠

مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الانقسام ، لأن عدم الإنقسام حدّ للوحدة ، كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

قال فى الأسفار: الواحد ما لاينقسم من حيث إنه لاينقسم. (آملى٣٣٥)

والثانى اما وضعى ١٠/١٤٧

أى قابل للاشارة الحسية ، وذلك كالنقطة. (آملى٣٣٥)

مفارق محض ١٠/١٤٧

كالعقل. (آملى٣٣٥)

متعلق بالجسم ١١/١٤٧

كالنفس. (آملى ٣٣٥)

والمنقسم ١١/١٤٧

أى المنقسم من حيث ذاته المعروض للوحدة ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة

علیه. (آملی ۳۳۵– ۳۳۶)

منقسم بالذات ۱۱/۱۴۷

کالمقدار. (هیدجی ۱۹۱)

بالعرض ۱۱/۱۴۷

کالجسم الطبیعی، حیث إنه قابل للقسمة بواسطة المقدار. (آملی ۳۳۶)

الواحد الغیر الحقیقی ۱۱/۱۴۷–۱۲

وهو مایکون أشیاء متعددة مشترکة فی أمر واحد، وهو جهة وحدتها. وظاهر أن جهة الوحدة فی الواحد غیر الحقیقی هی الواحد الحقیقی. (هیدجی ۱۹۱)

کما سیاتی فی النظم ۱۳/۱۴۷–۱۴

واما فی الشرح، فقد مضیٰ فی قولنا «وهو مالایحتاج فی الاتصاف...» (سبزواری ۸۷)

فالذات فی الوحدة ۱۶/۱۴۷

تلخیصه انّ الوحدة، امّا حقیقیّة، وهی ما یکون وصف الشّیٔ نفسه، وامّا غیرها. والحقیقیّة، امّا حقّة، وهی نفس الوحدة القیومیّة، لاذات له الوحدة، وامّا غیرها، وهو بخلافها. (سبزواری ۸۷)

وهی أی الوحدة الحقیقیة ۱۹/۱۴۷

صرح بمرجع ضمیر «هی» بأنه الوحدة الحقیقیة مطلقاً بکلا قسمیها، من الحقة وغیر الحقة، لئلا یتوهم من کون هذا التقسیم لخصوص غیر الحقة منها لأجل کونه أقرب الی الضمیر. (آملی ۳۳۶)

وهو الوحدة العددیة ۱۹/۱۴۷

أی المنسوبة الی العدد.

اعلم أن الوحدة لیست بعدد، لأن العدد کم یقبل الإنقسام، والوحدة لاتقبله. ومن جعلها عدداً اراد بالعدد مایدخل تحت العدّ. فالنزاع لفظی. بل هو مبدء العدد المتقوم بها. (هیدجی ۱۹۱)

وانما غيرنا السياق ٢/١٤٨

تغيير السياق إنما هو فى قوله « ذوالخصوص » ، حيث عبر عنه بكلمة« ذو» ، بخلاف قوله « أتم للخصوص » ،حيث لم يذكر فيه كلمة «ذو » . (آملى ٣٣٦)

للاشارة الى عدم الفرق ٢/١٤٨-٣

لما حقق من أن الفرق بين المشتق وبين المبدء بالاعتبار. (آملى ٣٣٦)

كان مفهماً موضوعه عدم قسمة ٤/١٤٨

كلمة « مفهماً » بمعنى المفهوم ، خبر ل«كان » ، و « موضوعه » اسم له . يعنى : كان موضوعه مفهوم عدم الانقسام.

وهذه العبارة مأخوذة من التجريد، حيث يقول: فموضوع مجرد عدم الانقسام لاغير وحدة شخصية ، يعبر عنها بالوحدة المطلقة ، من غير تقييد ».(آملى ٣٣٦-٣٣٧)

الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد ٤/١٤٨-٥

اذا قلت: مفهوم الوحدة واحد، فمفهوم الوحدة موصوف، والواحد صفة له. فالوحدة التى هى مبدء الأعداد اتصفت بالوحدة، وهى، أى الوحدة الموصوفة بالوحدة ، التى هى مفهوم الوحدة ، مصداق لمفهوم عدم الانقسام ، لا أنها عينه حتى ينافى كونهـا واحدة بالخصوص وكون وحدتها شخصية . (آملى ٣٣٧)

فهو فى المفاهيم آية الوحدة ٦/١٤٨

يعنى: كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق، وبتكرر تجلياته تتحقق الحقائق بلا تكثر فى المتجلى، كذلك بتكرر مفهوم الوحدة تتحقق مفاهيم الأعداد ، حيث إن مفهوم الاثنين ليس إلا تكرر الواحد مرتين ، واذا تكرر ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة ، وهكذا . فمفاهيم الأعداد كلها ليست حاصلة إلا بتكرار الوحدة . فهى مبدء لمفاهيم الأعداد ، كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق. (آملى ٣٣٧-٣٣٨)

كالنقط ٨/١٤٨

أى ذلك الموضوع كالنقطة الشخصية . (هيدجى ١٩٣)

لایقبلها الکل ۱۰/۱۴۸

أی تمام أقسام الواحد لاتقبل القسمة من حیث عارضها الّذی هوالوحدة مطلقاً ، سواء کانت من هذا القسم ، أی من القسم الذی لایقبل معروضه القسمة أیضاً من حیث هومعروض ، أو من القسم الآتی ، ای من القسم الّذی یقبل معروضه القسمة من حیث هومعروض ، کالمقدار والجسم. (آملی ۳۳۸)

فانّه یعدم المقدار ۱۳/۱۴۸

لانّ المقدارلیس الّا القدرالمعیّن من امتداد الجسم. واذا ورد علیه الفکّ ، لایبقی ، وهو بسیط ، لانّ الاعراض بسائط خارجیّة. فلیس ان الفکّ یبقی منه شیئاً ویعدم شیئاً. واما ان القسمة الوهمیّة الی الاجزاء المقداریة فی الجسم وغیره ، بالعرض ، لابالذّات ، اذ لاقدر ولاصغر ولاکبر ونحوها فی مقام ذات الهیولی والجسم وغیره من الاعراض ، غیرالکم المقداری. وامّا ان الهیولی تقبل القسمة الفکّیة ، فلانّها غیرمرهونة بالاتصال ، حتی یعدمها الانفصال شانها القبول واللاتعیّن. (سبزواری ۸۷ — ۸۸)

والوحدة الغیرالحقیقیة ۱۸/۱۴۸

وهی مایکون معروضها أموراً متکثّرة فی الواقع وهی [واحدة] بحسب الشرکة فی أمر ما. (هیدجی ۱۹۳)

نسبةً ۲/۱۴۹

وهی اشتراکهما فی صفة اضافیة ، کما قالوا : نسبة النفس الی البدن کنسبة الملک الی المدینة ، فهما متحدان فی التدبیر. (هیدجی ۱۹۳—۱۹۴)

فاللف والنشرمرتب ۲/۱۴۹

فالتجانس هو وحدة شیئین أو أشیاء متعددة فی جنس واحد . . .

والتماثل هوالوحدة فی النوع .

والتساوی هو الوحدة فی الکم.

والتشابه هوالوحدة فی الکیف.

والتناسب هو الوحدة فى النسبة.

والتوازى هوالوحدة فى الوضع. (آملى ٣٣٨)

الهوهوية ٢/١٥٠

مركب جعل اسماً، فعرف باللام. والمراد به اتحاد ما،أى مطلق الإتحادوالإشتراك بين شيئين فى معنى من المعانى. وقد يراد به الاتحاد فى الوجود، وكذلك الحمل المتعارف الايجابى مواطاة. (هيدجى ١٩٤)

. . . والحمل أيضاً، مثل الهوهوية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الاتحاد فى الوجود. فالهوهوية هى الحمل على تقدير كونهما معاً مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد فى الوجود. كما أن الهوهوية تكون أعمّ من الحمل، اذا كانت بمعنى مطلق الاتحاد، وكان الحمل بمعنى الاتحاد فى الوجود. والحمل يصير أعم منها، اذا كان هوأعمّ، والهوهوية بمعنى الاتحاد فى الوجود. (آملى ٣٣٨– ٣٣٩)

وهى مقسم للحمل ٢/١٥٠

بناء على ما هو المشهور، من انّها اعمّ، وهو مخصوص بالاتحاد فى الوجود. (سبزوارى ٨٨)

وللتماثل بوجه ٣/١٥٠–٤

فانّ التماثل قد يدرج فى الهوهويّة، وقد يدرج فى الغيريّة. والثانى سياق اهل الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، امّا متفقان فى المهيّة ولازمها، فهما المثلان، اولا، فاما يمكن اجتماعهما فى محل واحد، فهما الخلافان، اولا، فهما الضدان. (سبزوارى ٨٨)

وكذا التجانس والتشاكل ونظائرها، لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، اذ لولا الكثرة، ماصحّ شئ منها. فعدّها من عوارض الكثرة أولى. (هيدجى ١٩٤)

فلم خصصتها بالحمل ٧/١٥٠

وهوالاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

قلت اولاً التعارف ١٥٠/٧–٨

یعنی: اطلاق الحمل علی الاتحاد فی الوجود یکون بحسب المتعارف المشهور. وإلا، فهو یطلق علی مطلق الاتحاد ایضاً، فیکون بهذا المعنی مساویاً للهوهویة بمعنی مطلق الاتحاد. (آملی ٣٣٩)

وفی النظم ایضاً اطلقنا جهتی الوحدة والتکثر ١٥٠/٨–٩

فکما ان الضاحک والکاتب متخالفان مهیّة، متّحدان وجوداً، ولذلک یحمل احدهما علی الآخر بهوهو، کذلک زیدوعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متحدان فی الانسانیة، لانّ تمام ذاتهما المشترکة واحد. فیمکن ان یقال: زیدوعمرو فی مقام الانسانیة. وکذلک الانسان والفرس مختلفان بالمهیة النوعیّة، متحدان فی الحیوانیة. فیمکن ان یقال: الانسان فرس فی مقام الحیوانیة. وقس علیهما سائر اقسام الهوهویة. (سبزواری ٨٨)

أی لم نقید فی النظم جهتی الوحدة والکثرة باتحاد الوجود وتعدده. (آملی ٣٣٩)

وثانیاً نقول ١٥٠/٩

بل هی بمعنی الحمل، واثبات التعلّق المذکور له لا یوجب نفیه عن غیره. (سبزواری ٨٨)

لو اتبعنا المشهور ١٥٠/٩

من أن الحمل هوالاتحاد فی الوجود. (هیدجی ١٩٤)

فالهوهویة هنا لیست بمعناها الأعم ١٥٠/٩–١٠

بل یکون بمعنی الاتحاد فی الوجود، المساوی للحمل بهذا المعنی أیضاً، وإن کان هذا المعنی فیها خلاف المشهور، کالإتحاد المطلق فی معنی الحمل. (آملی ٣٣٩)

اعتبرجهتی الوحدة ١٥٠/١٠

لأن الحمل هوالاتحاد، وهویقتضی اثنینیة ما ووحدة ما، اذ لوکان الوحدةالصرفة لم یتحقق الحمل، أو الکثرة الصرفة لم یصدق.

وکما أن الوحدة علی جهات شتی کالنوعیة والجنسیة وغیرذلک، فکذلک الحمل،

إلا أن أشهر أفراده هوالحکم بالاتحاد فی الوجود . ولذلک قد یختصّ البحث به، ویفسر الحمل بالاتحاد فی‌الوجود، فانه المشهور المتعارف المقبول، اذ لایقال فی المتعارف: زیدعمرو من حیث اشتراکهما فی النوعیة. (هیدجی ۱۹۴)

لأن من جهة الکثرة تتحقق الاثنینیة، فیتحقق الموضوع والمحمول. ومن جهة الوحدة یصح الحمل والهوهویة. (آملی ۳۳۹)

ذاتا وماهیةً ۱۲/۱۵۰

المراد بـ«الذات» الحقیقة. (هیدجی ۱۹۴)

لاوجوداً فقط ۱۲/۱۵۰

إشارة الی ان کلما تحقّق الاتحاد فی المفهوم تحقّق فی الوجود، اذ مفهوم واحد لا یتعدد وجوده، ولاعکس کلیّاً. ولکن النّظر فی الحمل الاولی الی الاتحاد فی المفهوم. (هیدجی ۱۹۴ــ۱۹۵)

ولکن بعد ان یلحظ نحو من التغایر ۱۳/۱۵۰

لیفید الحمل، اذ لکونه ضروریا بمعنیین، ای واجبا وبدیهیّاً، یترائی انّه لایفید. لکن لیس کذلک، اذ یفید فائدة معتدابها. فان قولک: الانسان انسان فی المقامین، بمنزلة ان یقال: الانسان الّذی یجوز عند السائل ان یفقد نفسه، حیث ان سؤاله فی قوة هذا التجویز، هو الانسان الّذی هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه، وانّما قلنا انّه فی قوة هذا، لانّ من یقول: لم جعل الورد وردا، والشوک شوکا، والملک ملکا، والشیطان شیطانا، ونحو ذلک، فکانّه مجوّز ذلک، کما لایخفی. (سبزواری ۸۸ــ ۸۹)

اذ لایجری الا فی الذاتیات ۱۹/۱۵۰

أی فی حمل الذات علی الذات، لا فی الذاتیات مطلقاً، ولو فی حمل أجزاء الذات علی الذات، مثل: الانسان حیوان. فإن مفهوم الحیوان مغایر لمفهوم الانسان بالضرورة نحو تغایرمفهوم کل جزء لمفهوم کلّه. (آملی ۳۳۹)

الموضوع والمحمول متّحدان ١٥٠/٢١ ، ١٥١/١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما فى القضية الطبيعية ، أو على أفراده كما ، فى القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها . (هيدجى ١٩٥)

اما مفهوماً وذاتاً ١٥١/١-٢

المراد بـ«الذات» هو الماهية .

وقد عرفت فى الأمور العامة أن« الذات» تطلق على المهية باعتبار كونها موجودة فى الخارج ؛ وقد تطلق عليها مطلقاً . كما عرفت مغايرة المفهوم للمهية أيضاً، حيث ان بينهما عموماً من وجه ، بافتراق المفهوم عن المهيّة فى مثل مفهوم الوجود، وافتراق المهيّة عن المفهوم فى المهية الخارجية ، وتصادقهما فى المهية الموجودة فى الذهن. (آملى ٣٣٩-٣٤٠)

ووجه التسمية ظاهر ١٥١/٢

أما تسميته بالشائع ، فلشيوعه فى الاستعمالات، لأنه المفيد ، لأن الحمل الأولى ، لما كان أولياً ضرورياً ، لايكون مفيداً.

وأما تسميته بالصناعى ، فلأنّه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم . (آملى ٣٤٠)

بالمواطاة ١٥١/٣

حمل المواطاة أن يكون الشئ محمولاً على الموضوع بالحقيقة ، أى بلاواسطة ، كقولنا: الانسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لايكون محمولاً عليه بالحقيقة ، بل ينسب اليه ، كالبياض بالنسبة الى الانسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الانسان ذو بياض، او أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجى ١٩٥)

على طريقة الحذف ٦/١٥١

أى حذف حرف الجر وايصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بتية. (آملى ٣٤٠)

الى هلية بتية وغيربتية ٨/١٥١

انقسام الحمل الى البتية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة، والوجود المقيد أخرى. (آملى ٣٤١)

على عقدين ٩/١٥١

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هيدجى ١٩٥)

فى قوة شرطية ١٣/١٥١–١٤

إعلم أنه، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فمعنى «الانسان ضاحك» هو: كلما وجد شئ، وكان على تقدير وجوده انساناً، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما، لو تقرر شئ، وصدق عليه المعدوم المطلق، يصدق عليه مفهوم المحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملى ٣٤٢)

والهلية البسيطة ١٦/١٥١

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق، على ما هو مفاد «كان» التامة، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

ثبوت الشیٔ . وإن کان المحمول هوالوجود المقید والمضاف الی مهیّة ، علی ما هو مفاد «کان» الناقصة ، مثل : الانسان موجود له الکتابة ، فالحمل یکون من قبیل ثبوت شیٔ لشیٔ . (آملی ٣٤٢)

فی البسیطة ایضاً ١٥١/١٨

أی کما تقول فی المرکبة . (هیدجی ١٩٥)

لانها ای البسیطة ١٥١/٢١

اذ ترکیب المهیة والوجود، ترکیب اتحادی من اللّامتحصّل والمتحصّل. فلیس للمهیّة شیئیة ثبوت، وراء الوجود، حتی یکون ثبوت الوجود لها ثبوت شیٔ لشیٔ ، کما فی الهلیّة المرکبة مثل: هذا الجسم ابیض. وههنا طریقة اخریٰ علی اصالة الوجود واعتباریة المهیة. وهی انّ مثل قولک: الانسان موجود ، بمنزلة قولک: هذا النحو من الوجود الحقیقی انسان. وثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت . والمثبت له هو الوجود الحقیقی ، وهو ثابت سابقاً علی المهیة ، لکن ثبوته ذاته . وکون المحمول ، وهوالمهیّة ، لاثبوت نفسی له، لاباس به ، کما عرفت . وعلی ای تقدیر ، لایلزم التسلسل . (سبزواری ٨٩)

فهو تخصّص ١٥٢/٧

من اول الامر ، لا انّه تخصیص. (سبزواری ٨٩)

اذ لافرد ذهنی ایضاً له ١٥٢/١٣

اذ کل ماهو فی الذهن ، مهیة من المهیّات. والوجود الذی یلتفت الیه الذهن، مهیة من المهیّات ، کما انّ کل ما هو فی الخارج عنده مهیّة من المهیّات . ولذا، یاوّل قول الحکماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انّه موجود بحت. ویرد علی قوله «المهیة متحدة مع مفهوم الموجود» انه یکون حمل الموجود علی المهیة حملاً اولیاً، لاحملاً شایعاً. وهوظاهر البطلان. وایضاً یلزم کون المهیّة الامکانیّة واجبة الوجود ، لان مفهوم الموجود لایحاذیه شیٔ فی المصداق، الّا نفس المهیّة . وهذا انقلاب ، لانّ المهیّة التی لاعلاقة بینها وبین مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغیرهما ، صارت مصداقا لمفهوم الموجود خاصة .

ان قلت: هو یقول ان المهیة بجعل الجاعل تصیر هكذا، قلت: الكلام فی الجعل انه، اذا لم یكن للوجود فرد خارجی ولا ذهنی، فلاقیام خارجی، ولا قیام عقلی له بها. فكیف تجعل نفس المهیة، ونفسها هی التی لاموجودة ولامعدومة؟ فكیف تتحد مع مفهوم الموجود او یصدق علیها؟ وهل یمكن تصییر العدم وجودا؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو یفنی الوجود والموجود فی المهیة، وانه لظلم عظیم. (سبزواری ۸۹ـ۹۰)

بل مع مفهوم الموجود ۱۳/۱۵۲

وهو عندالسید مفهوم بدیهی بسیط یعبّر عنه بالفارسیة ب«هست»، اذ لا یعتبر الوجود، سواء كان حقیقیاً أم انتزاعیاً، فی مفهوم الموجود، ولا یشترط قیام المبدء بالشیٔ حقیقةً أو مجازاً فی كونه موضوعاً للحكم علیه بأنه موجود. بل یقول: موجودیة كل شیٔ اتحاده مع مفهوم المشتق، لاغیر.

قال المصنف فی حاشیة الأسفار: «قول السید هو نظیر قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان، مثلا، مع الوجود الخاصّ الحقیقی، اذ لیس له بنفسه مایحاذیه. فالسید عكس الأمر اذ لیس لمفهوم الوجود عنده مایحاذیه. ومعنی الاتحاد مع المفهوم كون الشیٔ بذاته، بلاحیثیة تقییدیة مطلقاً خارجیة وذهنیة، منتزعاً منه لذلك المفهوم». (هیدجی ۱۹۲)

التقابل ۱/۱۵۳

قال الحكماء إن الاثنین، إن كانا متشاركین فی تمام المهیة، فهما متماثلان. وإلا فمتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غیر متقابلین. والمتقابلان هما المتخالفان اللذان یمتنع اجتماعهما فی محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. (هیدجی ۱۹۲)

قد كان من غیریة ۲/۱۵۳

یعنی التقابل من أقسام الغیریة، وهی مقسم له، كما أشار الیه فی غرر الحمل، بقوله: والغیریة التی هی مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه. (آملی ۳۴۳)

المجتمعین فی الوجود ۵/۱۵۳

ای، فی عالم الكون. فهما، وان كانا مسلوبی الاجتماع فی المحلّ الواحد بعینه، لكن

لهما الاجتماع فی عالم الواقع. ولایضر فی تقابلهما. (سبزواری ۹۰)

لان التقابل نوع من الغیریّة ۱۵۳/۷–۸

ای، المخالفة بحسب المهیّة، والمثلان موافقا المهیة. (سبزواری ۹۰)

والهوهویة علیه أغلب ۱۵۳/۹

وذلک لکون الاتحاد فی تمام المهیة، والتغایر فی المنضمّات الیها من الأجانب والغرائب فجهة الاتحاد ذاتی، أی نفس الذات، وجهة التغایر خارج عن الذات. (آملی ۳۴۴)

اجتماع متغایرین ۱۵۳/۱۰

أی المتغایران فی تمام المهیة، وهما المتخالفان. (آملی ۳۴۴)

واما احدهما وجودی والآخر عدمی ۱۵۳/۱۲

واما کونهما عدمیین، فلایکون، اذ لامیز فی الاعدام. واما مثل العدم وعدم العدم والعمی واللّاعمی، فیرجع الی الثانی. (سبزواری ۹۰)

والآخر عدمی ۱۵۳/۱۲

ای لذلک الوجودی. (هیدجی ۱۹۷)

الی آخر ماقالوا ۱۵۳/۱۲

قال فی الأسفار فی وجه الحصر. «ان المتقابلین إما أن یکون أحدهما عدماً للآخر، أو لا. والأول، إن اعتبر نسبته الی قابل لما أضیف الیه العدم، فعدم وملکة. وإن لم یعتبر فیه تلک النسبة، فسلب وایجاب.

والثانی، إن لم یعقل کل منهما إلا بالقیاس الی الآخر، فهما متضایفان؛ أو لا، فهما متضادان». (آملی ۳۴۴)

کأحمر وأقتم ۱۵۳/۱۶

وبعضهم سمّوا مثل ذلک بالتعاند. فیزید عندهم خامس فی أقسام التقابل. (هیدجی ۱۹۷–۱۹۸)

فى الوقت ١/١٥٤

أى وقت اتصافه بالأمر العدمى. فإن الكوسج هوقابل اللحية وقت كونه فاقداً لها. فالصبى لايقال له كوسج. (هيدجى ١٩٨)

علا ٣/١٥٤

أى على الجنس من السافل الى العالى فالأعلى، يعنى قريباً كان أم بعيداً. (هيدجى ١٩٨)

فى غير الوقت ٤/١٥٤

أى غير وقت قابلية الموضوع للملكة، فإن المرودة عدم اللحية عمن ليس قابلاً لها فى ذلك الوقت. (هيدجى ١٩٨)

وان قبول خصّ بالشخص ٥/١٥٤

فالعدم والملكة المشهورى أخصّ من العدم والملكة الحقيقى، لاختصاص المشهورى بما كان القبول بالشخص، لا بالنوع أو الجنس، وبالوقت، لا فى غير الوقت.

فالأمرد والملتحى والأكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهورى، وإن كانا كذلك بالعدم والملكة الحقيقى. (آملى ٣٤٤)

يعنى انّ المنطقيين ٩/١٥٤

اعلم ان دأب القدماء وديدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة. واطلقوا عليها الفنون، كما يقولون: قرر فى فن البرهان كذا، وفى فن الجدل كذا؛ والصناعة، كما يقولون: الصناعات الخمس. وربّما اطلقوا عليها الكتب، كما يقولون كتاب ايساغوجى، وكتاب البرهان. وهذا مثل ما يقال فى الفقه: كتاب الصلوة، وكتاب الزكوة، ونحوهما. ولكل منها اسم يونانى، بقى بعد النقل الى العربيّة.

الاول ايساغوجى، ضبطه فرفوريوس، يبيّن فيه الكليات الخمس.

الثانى قاطيغورياس، وهو المقولات العشر.

الثالث باريرميناس، وهو القضايا.

الرابع انولوطیقا، وهوالقیاس ، فیبیّن فیه کیفیـّة ترکیب القضایا، لتصیر قیاسا ، کما ان فی باریرمیناس یبیّن کیفیـّة ترکیب المعانی المفردة بالایجاب والسلب، لتصیر قضیة. والمعانی المفردة ماهی المستنبطة من قاطیغوریاس.

الخامس اوفوذوطیقی ، وهو البرهان، یعرف به شرائط القیاس ومقدماته التی بهـا تصیر برهانا منتجا للیقین. والبرهان هوطریق موثوق به ، موصل الی الحق ، سیّما نمط اللّم منه.

السادس طونیقایبین فیه شرائط القیاس ومقدماته التی بهایحسن مخاطبة الجمهور، ومن یقصر فهمه عن البرهان.

السابع رنطوریقی، وهو الخطابة المفیدة للظنون الحسنة. والی هذه الثلثة اشیر فی الکتاب الالهی بقوله تعالی[1]: ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن.

الثامن سوفسطیقی، وهو المغالطات.

التاسع قوانیطیقی، یبیّن فیه احوال الاقیسة الشعریة المفیدة للتخیل. والمنطق بعضه فرض، وهوالبرهان، لانه لتکمیل الذات. وبعضه نفل ، وهو ما سواه من اقسام القیاس ، لانه للخطاب مع الغیر. (سبزواری ۹۰–۹۱)

صدوراً ۲/۱۵۶

کالفاعل والعنایة، لأن الشیٔ یفتقر الیهما فی الوجود. (هیدجی ۱۹۸)

أو قواماً ۲/۱۵۶

کالمادة والصورة. (هیدجی ۱۹۸)

الضمیر عائد الی الموصول ۳/۱۵۶

هذا اعتذار عن الإتیان بالضمیر المذکر، مع أن «العلة» مؤنث. (آملی ۳۴۵)

ما استقل ۴/۱۵۶

أی تامّ.

اعلم أن لفظ «العلّة» يستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين. أحدهما ما يجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه.

وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ. والمعنى الثانى: إما تامّة، وهى جميع مايحتاج اليه الشئ... وإما ناقصة، وهى بعض ذلك.

والناقصة: إما يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ أو وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ أو وجوداً فقط، فهو: إما داخل فى قوام ماهية المعلول، أو خارج.

والداخل: إما به المعلول بالقوة، فهو المادة، أو به المعلول بالفعل، فهوالصورة.

والخارج: إما به المعلول، فهو الفاعل، أو له المعلول، فهى الغاية؛ أو لاهذا ولا ذاك، فهوالشرط. (هيدجى ١٩٨)

أشرنا اليهما ٤/١٥٦

أى الى الداخل والخارج. (هيدجى ١٩٩)

فالعنصرى الصورى ٥/١٥٦

اى، المفتقر اليه المادّى والصّورى. (سبزوارى ٩١)

وللوجود ٦/١٥٦

كما يطلق عليهما علل الوجود. ثمّ انّ الجنس والفصل يرجعان الى المادّة والصّورة. واما الشرط والمعدّ ورفع المانع، فهى من متمّمات تأثير الفاعل، أو مضمّمات قبول المادّة. فلايزيد العلل على ماذكر. (سبزوارى ٩١)

إشارة الى المفتقر اليه الخارجى، لأن الفاعل والغاية يفتقر اليهما الشئ فى الوجود. (هيدجى ١٩٩)

التمامى ٦/١٥٦

باسقاط العاطف، أى السبب الغائى المسمّى بالسبب التمامى، لأنه تمام الشئ وكماله. فما لم يجلس السلطان على سريره، لم يكمل وجوده ولم يتمّ. (هيدجى ١٩٩)

الفاعل بالطبع ١٢/١٥٦

وهو الّذی یصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختیار، ویکون فعله ملایماً لطبعه. (هیدجی ١٩٩)

والأول ١٣/١٥٦

أی الذی یکون له علم بفعله. (آملی ٣٤٥)

امّا ان لایکون فعله بارادته ١٣/١٥٦

بعد ان یکون من شانه الارادة؛ ویقرن بالکراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الی الفاعل بالقصد، کنسبة الفاعل بالقسر الی الفاعل بالطبع. فذاك فی ذوی الشعور، وهذا فی عدیمات الشعور. (سبزواری ٩١)

الفاعل بالجبر ١٣/١٥٦

وهو الذی یصدرعنه فعله بلا اختیار، بعد أن یکون من شأنه اختیار ذلک الفعل أو عدمه. (هیدجی ١٩٩)

مع فعله بل عینه ١٤/١٥٦

کما فی انشاء النفس الصور المتخیّلة، والمعیّة باعتبار العنوان، والعینیّة باعتبار المصداق. ففی الحق تعالی[1]، عند الاشراق، صفحات الاعیان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الاذهان بالنسبة الی النفس الناطقة. فما من موجود، الّا وهو علم الحق. لانّ علمه حضوری اشراقی، کما اذا قوی مدرکاتک الذاتیة بالنوم او السکر او المرض او الغیبة او نحوها، لاتخرج عن کونها علوما، ملذّة کانت او مولمة. (سبزواری ٩١)

یعنی المعیة بحسب المفهوم، والعینیة بحسب المصداق، بمعنی أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان یصدقان علی شیٔ واحد.

فیکون علمه التفصیلی بفعله عین فعله، وعلمه بذاته علم اجمالی بفعله.

والحاصل أن فی الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما اجمالی، لاغیر، وهو علمه بذاته، لأن ذاته علة لفعله، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخر علم تفصیلی بفعله، وهو نفس فعله.

والأول عين العلم ، والثانی عين المعلوم.

وكيف كان ، فليس فی الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم . بل فی العلم الإجمالی ، عالم ومعلوم والعلم عين العالم . وفی التفصيلی ايضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم. (آملی ٣٤٥-٣٤٦)

ويكون علمه بذاته ١٤/١٥٦

لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ، ولو لم يكن علم سابق بالفعل ، ولو بهذا النحو الاجمالی ، كانت الفاعليّة علی سبيل الايجاب. (سبزواری ٩١)

بل يكون علمه بفعله ١٥/١٥٦

ای ، تفصيليّاً ، بمجرّد انطواء العلم بالفعل فی العلم بذات الفاعل. (سبزواری ٩١-٩٢)

أی علمه التفصيلی بفعله سابق علی فعله. (آملی ٣٤٦)

فهو الفاعل بالقصد ١٦/١٥٦

مثل الكاتب ، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً ، لكنّه ليس فعليّاً ، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرّده بلاداع ، كان مثالاً للفاعل بالعناية ، كما فی الصّور المرتسمة الالهيّة ، عند المشائين. (سبزواری ٩٢)

هوالذی تكون إرادته واختياره زائدة علی ذاته ، سابقة علی فعله ، متعلّقة بغرضه منه. والذی يكون إرادته واختياره نفس ذاته هو الفاعل بالرضا إن كان علمه بفعله حال فعله.

وأما اذا كان علمه بفعله قبل فعله: فإن كان العلم زائداً علی ذاته وعلی علمه بذاته ، فهو الفاعل بالعناية . وإن كان عين ذاته وعين علمه بذاته ، فهو الّذی يسمّونه بالفاعل بالتجلی. (هيدجی ١٩٩-٢٠٠)

فعلياً منشأ للمعلول ١٦/١٥٦

لأن العلم ينقسم الی قسمين ، فعلی وانفعالی.

والفعلی منه مايكون سبباً لوجود المعلوم فی الخارج ؛ والإنفعالی بعكس ذلك ، سواء

كانت السببية تامّة أم لا. (هيدجى ۲۰۰)

بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته ۱۵٦/۱۷–۱۸

كما فى الحق تعالى[1]. فانه. لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة. بحيث لايشذّ عن حيطة وجوده وجود. وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحى القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة». فكما ان الصور العلميّة ما به الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل – اذ هو كل الوجود. وكله الوجود – ما به الانكشاف لكل الوجودات. لان شيئية الشئ بتمامه. لابنقصه. فذاته كانّه مجلى الكل بما هى وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستلزم علمه بماعدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلا. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفيه علمه بفعله. وهذا العلم حضورى وفعلى واحدى، فى عين كونه كلّ العلوم، كما انّ فعله واحد، فى كونه كل الافعال، وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الّا واحدة». (سبزوارى ۹۲)

وذلك هوالعلم الاجمالى ۱۵٦/۱۸

المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شامليّة كل وجود، واشتماله على جميع الاعيان الثابتة، باعتباراستلزام الاسماء الحسنى الالهيّة اياها، لزوما غيرمتاخرفى الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمّى[1]. واىّ تفصيل اشدّ من هذا! والنور، كلّما كان اقهر كان التميز ابين. وكيف لايتميّز الافعال، والمهيّات محفوظة بانفسها فى النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة فى العلّية ؟ والقول بالبينونة باطل. والوجودالالهى مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحُسنى[1]، وحاويا لكل المهيّات، لامهيّة له، اذ المهيّة انّما هى مهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شايعاً، لا ان تحمل على نفسها، حملا اوليا ذاتيا. واعتبر بوجود المهيّات فى عقلك البسيط. ولوكان لعقلك مهيّة، فليست هذه وهى هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لايلزم قدمالاشياء. انّما القديم علمه. (سبزوارى ۹۲–۹۳)

الفاعل بالتجلی ١٥٦/١٨-١٩

هوالّذی یکون علمه التفصیلی بفعله قبل فعله، ولایقترن فعله بالداعی، ولا یکون علمه السابق علی فعله زائداً علی ذاته، بل یکون عین ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بینه وبین الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق علی الفعل فی الفاعل بالرضا الّذی هو عین الفاعل،اجمالی، لاغیر؛ وفی الفاعل بالتجلی یکون تفصیلیاً، بمعنی أنه اجمالی فی عین الکشف التفصیلی.

وإنما ینشا ذلک من کون الفاعل بسیط الحقیقة، وان بسیط الحقیقة کل الأشیاء. فکما أن وجوده تعالی وتقدس، مع وحدته، کل الوجودات، بحیث لایشذ عن سعة وجوده وجود، فکذلک من علمه بذاته الذی یکون عین ذاته، لا أمراً زائداً علی ذاته، یعلم کل الأشیاء، حیث لایکون شیٔ خارجاً عنه. واذا کان ذاته الذی کل الأشیاء حاضراً لدی ذاته، ومعلوماً لذاته، فکل الأشیاء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الّذی هو عین ذاته، لا بعلم آخر. وهذا معنی کون علمه السابق علی الفعل اجمالیاً فی عبن الکشف التفصیلی. (آملی ٣٤٦)

ویقال له ١٥٦/١٩

أی للفاعل بالتجلی الفاعل بالعنایة بالمعنی الأعم. . . وهو الّذی یتبع فعله علمه، ویکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیاً لصدوره عنه، من غیرقصد زائد علیالعلم أو داعٍ خارج عن ذات الفاعل. (هیدجی ٢٠٠)

بها العلم زکن ١٥٧/١

المعنی: وإن عـُلم أن وجود الأفعال هوالعلم بها. (هیدجی ٢٠٠)

ما وُجد ١٥٧/٢

« ما » نافیة. أی إن لم یکن الفعل عین العلم، کما کان فی القسم السابق علی هذا. (هیدجی ٢٠٠)

عناية قمن ١٥٧/٨-٩

منصوب بنزع الخافض . أى بعناية قمن ، بان يسمّى بالفاعل بالعناية . (هيدجى ٢٠٠)

التفصيلى الفعلى ١٥٧/٩

صفتان للعلم . (هيدجى ٢٠٠)

انطواء العقول ١٥٧/١٢

المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصّلة . وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل والمراد بالانطواء فيه كينونتها فيه بنحو اللّف والوحدة والبساطة.

وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط وكل معقول بالعقل التفصيلى ، إنما هو فى كتاب النفس حتى أن النفس تسمّى عقلاً من باب تسمية المحلّ باسم الحالّ . ووجه تسمية المفارق القدسى بالعقل ان عقله لذاته نفس وجود ذاته ، لا لأجل حضور صورة أخرى. (هيدجى ٢٠٠-٢٠١)

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات:

الأول: ان يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة الّتى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة ، التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً . وانطواء المعقولات المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة هوموجوديتها بوجود العقل البسيط ، وكون وجوده وجودها ، كوجود الحروف بوجود واحد جمعى ، هو وجود المعاد فى رأس القلم.

الثانى: ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل ، وبالعقل البسيط العقل الفعّال .

الثالث : أن يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ، وبالعقل البسيط العقل الأول .

وانطواء النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعال ، والعقول المفارقة فى

العقل الأول کانطواء الصور المفصلة فی العقل البسیط والملکة الخلاقة. (آملی ٣٤٧)

بل العلم بالذات ١٤/١٥٧

أی فی الفاعل بالرضا. (هیدجی ٢٠١)

فعین الفعل ١٤/١٥٧–١٥

باعتبار؛ ومعه باعتبار آخر. (هیدجی ٢٠١)

ارادة طبع ١٧/١٥٧

باسقاط العاطف. (هیدجی ٢٠١)

فالفاعل تسخیراً یری ١٧/١٥٧–١٨

الفاعل بالقصد او بالطبع او غیرهما، اذا لوحظ فی نفسه، فهو مسمّی باسمه، واذا لوحظ من حیث هو مستول قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخیر. فلیس له مصداق علی حدة. (سبزواری ٩٣)

عوارضا ٩/١٥٨

صفة لصور. أی الأول قیاساً الی تلک الصور العارضة العلمیة فاعل بالرضا، لأن العلم بهذا الفعل عین الفعل، کما هو بالقیاس الی الموجودات الخارجیة، مجردة کانت ام مادیة، کالمثل النوریة والطبائع الکلیة والجزئیة، فاعل بالعنایة، لأن علمه بها زائد علی ذاته. (هیدجی ٢٠١)

حاصل المعنی أن الحق تعالی عند المشائین فاعل بالرضا، بالنسبة الی الصور العلمیة المرتسمة فی الصقع الربوبی؛ وفاعل بالعنایة، بالنسبة الی سایر الموجودات التی معلومات بتلک الصور العلمیة.

فملاك علمه تعالی بذوات الصور عندهم بارتسام صورها فی الصقع الربوبی بلا داع زائد. فیکون علمه السابق تفصیلیاً زائداً علی ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلیة بالعنایة بالمعنی الأخص.

وبالنسبة الی نفس الصور، لایکون علمه بها بصور أخری، بل یکون الصور علماً

ومعلوماً، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً. وهو علمه بذاته الذى هوعين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا. (آملى ٣٤٧— ٣٤٨)

اذ الكل عنده هذه ١٥٨/١١—١٢

أى هذه الموجودات الخارجية، اذ هو لايقول بالصور المرتسمة. فالصور العينية عنده عين الصور العلمية. (هيدجى ٢٠١)

او لكل منها ومن الصور ١٥٨/١٢

أى لكل من الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذواتها. وأما الصور المرتسمة فى الذات، فهم ليسوا قائلين بها. وهى طريقة المشاء، كما أن تلك المثل النورية مناط علمه تعالى بالأشياء عند افلاطون. (هيدجى ٢٠١)

يعنى: يجعل مضاف اليه لفظة «كل» الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التى هى ملاك علم الحق بالأشياء قبل وجوداتها الخاصّة. وهى المسماة بالمثل النورية. ولكن لايطلق عليها «العوارض»، لأنها ليست مرتسمة، بل جواهر مجردة قائمة بذاتها. واطلاق «العوارض»، لو أريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية، إما بالمشاكلة، مثل «قال اطبخوا لى جبة وقميصاً»، وإما من جهة تسميتها باسم ماينتزع منها. وهوالعلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العلم، اذ هو من الأعراض. فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه. (آملى ٣٤٨)

اعنى المثل النورية ١٥٨/١٢

كما اوّل المعلّم الثانى المثل النوريّة الى الصور المرتسمة الالهية. (سبزوارى ٩٣)

متعلق بالظرفين ١٥٨/١٤

وهما قوله «عندهم» وقوله «عندالاشراقى». (هيدجى ٢٠١)

بداع ١٥٨/١٥

كايصال النفع الى الغيرعلى رايه. (سبزوارى ٩٣)

هو عنده فاعل بالقصد ١٥٨/١٦ـ١٧

وأما عند الأشعری ، فهو تعالی ایضاً فاعل بالقصد، لكن بالمعنى الأخصّ ، وهو القصد بلاداع ، فانهم قائلون بالارادة الجرافية.

وعند طائفة من الدهرية والطباعية، فاعليته سبحانه بالطبع. (هيدجى ٢٠١)

إما مبنى للفاعل او للمفعول ٣/١٥٩

كلمة «فطر» فى النظم إما مبنى للفاعل أو للمفعول . فعلى الأول ، تكون كلمة «النفس» فاعله و«القوى» مفعوله. فيتحقق التنازع بينه وبين كلمة «يستعمل» : اذ هو يقتضى أن تكون كلمة «النفس» فاعله ولفظ «القوى» مفعوله.

وعلى الثانى، . . . فإما يكون «النفس» نائب فاعله ، أو يكون نائب فاعله كلمة «القوى» . فعلى الأول ، يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» فى كلمة «النفس» ، باقتضائه أن يكون نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون فاعلاً له. وعلى الثانى . يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» باقتضائه أن يكون «القوى» نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون مفعوله .

ومنه يظهر أن تنازعه مع «يستعمل» ليس منحصراً بأحد الوجهين. وهو كون «فطر» مبنياً للفاعل، بل يقع بينهما التنازع ، ولو كان «فطر» مجهولاً.

وكيف كان، مجهولية «فطر» مع كون «النفس» نائب فاعله بعيد فى الغاية، لفساد المعنى ، اذ المقصود فاعلية النفس للقوى، وهو لايناسب ذكر مخلوقيته، كما لا يخفى . (آملى ٣٤٩)

يستعمل النفس القوى ٤/١٥٩

حاصل معنى البيت أن نفس الآدمية فاعليتها ، بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها ، بالرضا أو بالتجلى. وكذا بالقياس الى قواها الجزئيّة المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها ، كوهمها وخيالها ، فان النفس تستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات. (هيدجى٢٠٢)

هذا ٤/١٥٩

أی لفظ «النفس» . (هیدجی ٢٠٢)

علی أحد الوجهین ٤/١٥٩

وهو کون «فطر» مبنیاً للفاعل ، لأن کلا من الفعلین المذکورین یقتضیه مفعولاً .
أقول إنه علی کلا الوجهین من باب التنازع ، اذ «فطر» مبنیاً للمفعول یقتضی کون «القوی» نائب فاعل ، و «تستعمل» یقتضیه مفعولاً . فلاوجه للتخصیص ، الا ان یجعل النفس نائب الفاعل ، وهوبعید . (هیدجی٢٠٢)

تنشی الصور ٥/١٥٩

باسقاط العاطف علی قوله «تستعمل» . (هیدجی٢٠٢)

بالنسبة الی القوی ٦/١٥٩

حاصل البرهان علی کون علم النفس بالقوی حضوریاً ، أی بحضور القوی بنفسها لدی النفس ، لاحصولیاً ، أی لیس بحصول صورتها لدی النفس : أنه ، لوکان علم النفس بها حصولیاً ، فإما (١) یکون بحصول صورها فی النفس فی مرتبة القوة العاقلة ، و(٢) إما یکون بحصول صورالقوی فی القوی نفسها ، و (٣) إما یکون بحصول صورها فی آلات أخری . ولا رابع . والثلاثة کلها باطلة .

واذا کان التالی بشعبها الثلاثة باطلاً ، یکون المقدم مثله . فعلم النفس بها لایکون حصولیاً . فیکون حضوریاً . وهو المطلوب . (آملی ٣٥٠)

فکانت کلیة ٨/١٥٩

فالنفس أدرکت کلیاتها ، والحال أن جزئیاتها هی المدرکة المستعملة . (هیدجی٢٠٢)
لأن القوة العاقلة لاتدرك الجزئیات ، لأن ادراکها یتوقف علی الآلة . فیکون مدرك النفس منها کلیاتها ، مع أن جزئیاتها مدرکة ، لأن النفس تستعملها جزئیة ، لا کلیة . وهی بما هی جزئیة فعلتها النفس وآلات أفعالها ، لا بماهی کلیة ، فکلیات القوی لیست آلات لأفاعیلها . وإنما النفس تفعل بواسطة هذه القوة وتلك من القوی الشخصیة الجزئیة . (آملی ٣٥٠-٣٥١)

فی ذواتها ٨/١٥٩

بأن كان علم النفس بالقوى وادراكها إيّاها بارتسام صور القوى فى القوى. (هيدجى ٢٠٢)

فانتقاش صورها فيها ٨/١٥٩

انتقاش صور القوى فى القوى نفسها استعمال لها، حيث استعملت النفس تلك القوى فى ادراكها ذواتها، وجعلتها آلات لملاحظة نفسها، كما تستعملها وتستخدمها فى ادراك غيرها. وفى استعمال النفس اياها فى انتقاش صورها فيها، لابد من العلم بذاك الاستعمال والعلم بالآلات الّتى تستعملها، وهى مابه الاستعمال. فيحتاج فى علم النفس بها، الّذى هو بارتسام صورها فى ذواتها، الى العلم بذواتها. فننقل الكلام الى العلم الثانى. والمفروض أنه أيضاً حصولى بارتسام صور القوى فى نفس القوى الذى هو استعمال من النفس لتلك القوى فى ارتسام صورها فيها، المحتاج الى العلم بها. فيحتاج الى علم ثالث، وهكذا. وهو باطل للزوم التسلسل فى سلسلة العلوم. (آملى ٣٥١)

لابد من العلم به ٩/١٥٩

لأن استعمال الآلات، كالحواس الظاهرة والباطنة، فعل اختيارى. ليس فعلاً طبيعياً. فيتوقف لامحالة على العلم بتلك الآلات واستعمالها. (هيدجى ٢٠٢)

وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها وهى جسمانيّة ٩/١٥٩-١٠

وايضاً يلزم اجتماع المثلين. وايضاً صورها غيرها، والنفس تستعملها باعيانها، فلتدركها باعيانها حضوريا. والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضورى واما حصولى. والحصولى اما بحصول صورها للنفس فى مقام العاقلة، واما بانطباع صورها فى القوى. وانطباع صورها فى القوى، اما بانطباع صورة كلّ فى ذاتها، او فى غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة فى القوى المدركة الباطنة. والحضورى، اما بحضور وجودها بمصداق واحد بسيط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، واما بحضور وجوداتها فى مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضورى بقسميه صحيح، والباقى باطل. (سبزوارى ٩٣)

يعنى اذا كان إدراك النفس قواها بحصول صورالقوى فى القوى لزم إدراكها لذواتها. وليس لتلك القوى إدراك ذواتها ، لكونها جسمية ، والتجسم من موانع الإدراك. (هيدجى ٢٠٢–٢٠٣)

فى آلات أخر ١٠/١٥٩

بأن كانت صورالقوى حاصلة فى آلات أخر غيرها فى إدراك النفس إياها . (هيدجى ٢٠٣)

مع أنه ينقل الكلام ١٠/١٥٩–١١

على تقدير آلات أخر، تكون هى أيضاً معلومة للنفس بالعلم الحصولى حسب الفرض. فننقل الكلام اليها . ويعود الكلام ، فإما يدور أو يتسلسل. (آملى ٣٥١)

لجميع شؤونها ١٢/١٥٩

قوله «لجميع شؤونها» ناظر الى صورها ، لأن الصور العلمية المنشأة فيها من شؤونها، لأنها معلولها. ومعلول الشئ من شؤونه. (آملى ٣٥٢)

فتعلم من ذاتها جميعها ١٣/١٥٩

كيف لا ، ووجود ذات النفس لفّ وجوداتها ، واصل محفوظ فيها ؟ وهذا كما انّ علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطويّة فيه بنحو اتم ، وان لم يكن بنحو الاخطار الخيالى ، او المفاهيم العقليّة المتعاقبة ، سيّما فيمن كان عقلاً محضاً ، مقهور القوى الجزئية. فان نفى حضورها المتوهم ، انما هى نفى الحضور للخيال والعقل التفصيلى . وبالجملة نفى خاص، لاعام. (سبزوارى ٩٣)

وعلى علمها بها بعين وجوداتها ١٣/١٥٩–١٤

يعنى : وجوداتها الفعلية عين علم النفس بها فى مقام علمها الفعلى . وعلم النفس بذاتها عين علمها بتلك الوجودات الفعليّة فى مقام علمها الذاتى . ويكون علمها الذاتى سابقاً على الوجودات المتكثرة وعلى العلم الفعلى بها الذى هو عين تلك الوجودات. فالنفس، فى نفس علمها بذاتها الّذى هو عين ذاتها ، تعلم جميع تلك الوجودات المتكثرة من الصور

والقوی، لأنها، فی وحدتها، کل تلک الصور وتلک القوی. فیکون علمها بذاتها عین علمهـا بتلک الصور والقوی، لکن علماً اجمـالیاً فی عین الکشف التفصیلی. وهذا معنی فاعلیتها لتلک الصور والقوی بالتجلی. (آملی ٣٥٢)

وان لم یکن لها العلم بذلک العلم ١٥/١٥٩

الّا عند الکمال، وبعد الاستکمال. بل تعلم حینئذ القوی الخارجیّة. فان القوی المتشتتة فی الآفـاق والصیاصی، کعکوس للقوی المتراکمة فی هذه الصیصیة التی هی ام القریٰ. ومن هنا ورد فی الائمة (ع): «انفسکم فی النفوس وارواحکم فی الارواح». (سبزواری ٩٣–٩٤)

بذلک العلم ١٥/١٥٩

الحاصل من ذات النفس بجمیع قواها بوجود واحد بسیط. (هیدجی ٢٠٣)

عنایة ١٦/١٥٩

منصوب بنزع الخافض. أی فعل السقوط بالعنایة.

حاصل البیت ان فاعلیة النفس بالقیـاس الی مایحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعنـایة، کالسقوط من جذع النخلة والجدار المرتفع، الحاصل منهـا من تخییل السقوط. (هیدجی ٢٠٣)

بالقصد ١٧/١٥٩

یعنی فاعلیتهـا بالقیاس الی مایحصل منها بسبب البواعث الخارجة منهـا الداعیة لها الی تحصیل أغراضها واستکمالها بها بالقصد، کالمشی والکتابة وغیرهما، إلا أنه مضطر فی قصده واختیاره، لأن اختیاره حادث فیه بعدما لم یکن. ولکل حادث محدث. فیکون اختیاره عن سبب مقتض وعلة موجبة... ومن هنا یقال: الإنسان مضطر فی صورة مختار، والحق مختار فی صورة مضطر لأجل أن اختیاره وجوبی بعدالتعلق. (هیدجی ٢٠٣)

الکاف هنا ١٨/١٥٩

أی إسمیة تمثیلیة، لاحرفیة تشبیهیة. (هیدجی ٢٠٤)

یعنی: تکون بمعنی المثل، فیصیر المشی مثالاً لفاعلیة النفس بالقصد. ولیست الکاف للتشبیه حتی یصیر فاعلیته بالقصد شبیهاً بالمشی. (آملی ٣٥٣)

بالطبع ١٥٩/١٩

یعنی فاعلیتها لحفظ المزاج و إفادة الحرارة الغریزیة فی البدن والصحّة وسایر ما أشبهها، بالطبع. وفاعلیتها الحرارة الحمائیة والمرض والهزال والسمن المفرط وسایر العلل والاستقام، بالقسر. (هیدجی ٢٠٤)

کالصّحة فعل ١٥٩/١٩

تذکیر فعل لرجوع الضمیر الی الکاف الاسمیّة، وازدیاد فعل فی المواضع، لانّ المثال للفعل لا للفاعل. (سبزواری ٩٤)

کما ان الحرکة الصعودیة ١٦٠/٢

الحرکة القسریة کالحرکة الطبیعیة کلتاهما فعل النفس فی مرتبة الطبع، وهی مقامها النازل. إلا أن القسریة من الطبیعة المقسورة، والطبیعیة من الطبیعة المخلاة ونفسها عن القسر ولیست القسریة من القاسر. وذلک لأنه بعد اذ رمی القاسر حجراً ونحوه الی العلوّ، ثم مات بلامهلة، یتحرک الحجر الی العلوّ بعد موته آناً ما من الزمان. ولو کانت حرکته من القاسر، لکان اللازم انتهائها عند موته. وإلا، یلزم بقاء المعلول بعد زوال علته. فمن هذا یستکشف أن حرکته من طبیعته، لکن لا مطلقاً، بل مقسورة. (آملی ٣٥٣)

مع علوّها لما دنت ١٦٠/٤

فکما نقول: تعقّلت، تقول: احسست، وحرکت، وتحرکت. وتنسب الکل الی نفسها. ولولا الاتحاد بین النفس والقوی، لما تألمت بسوء مزاج، او تفرق اتصال یحدث فی البدن الماحسّیا، بل کانت کمن یحب احداً، والمحبوب یتألم بتفرّق اتصال، والمحبّ یغتمّ بذلک. فالنفس لها وحدة جمعیّة، هی ظلّ الوحدة الحقیقیّة. مثنوی:

«کیف مدّ الظلّ» نقش اولیاست   کو دلیل نور خورشید خداست

(سبزواری ٩٤)

متعلمة بأسماء الحق ١٦٠/٤-٥

تعلّم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيّتها للأضداد. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب فى عين بعده، وبعيد فى عين قربه، باطن فى ظهوره، وظاهر فى بطونه، عالٍ فى دنوّه، دانٍ فى علوه، و إنه تعالى خارج عن الحدّين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدين، هونفى التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية فى دنوّها، دانية فى علوّها، قريبة فى بعدها، بعيدة فى قربها، خارجة عن الحدّين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لهما، عالمة بذاتها، لا بعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها اشراق منها على ما سواها، واشراقها لايخلو منها حيث إن اشراق الشئ هونفس الشئ بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجملة لها وحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحقة الحقيقية الأصلية. (آملى ٣٥٣-٣٥٤)

فهى عالية فى دنوها ١٦٠/٦

إقتباس من كلام زين الموحّدين على بن الحسين عليهما الصلوة والسلام، حيث قال فى دعائه يوم العرفة: «وانت الله لااله إلا انت الدانى فى علوّه والعالى فى دنوّه» الى آخر كلامه الشريف. (هيدجى ٢٠٤)

بامرها كلّ القوىٰ ١٦٠/٧-٨

فالنفس تقول: ايّتها المدركة، تدرك بقوّتى. وايّتها المحرّكة، تحرّك بحولى، ولاحول ولاقوة لكما، ولغير كما الّا بى. (سبزوارى ٩٤)

إشارة الى أن القوى مسخرات لأمر النفس. (هيدجى ٢٠٤)

بل انـّما حرك مادة موجودة ١٦٠/١٣

ووجود الصورة المفاضة، انّما هو من الله تعالى. وهذا احد معانى الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، فى اى شئ كان، هو الله تعالى. وفاعل حركته من حال الى حال هو الفاعل الامكانى. وما اشير اليه فى الكتاب، هوهذا، اى: لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرهما، لانكم لستم مبادى الحركة الاينيّة للمنى والبذور النباتية وغيرهما. (سبزوارى ٩٤)

اشير اليه ١٤/١٦٠

أى الى أن الفاعل بالحقيقة مبدء الوجود. ومفيده كما فى عرف الالهيين، لاما لايفيد غير التحريك. فما يطلق عليه «الفاعل» فى الطبيعيات ليست علة بالذات، بل مثل هذه العلة تكون معدة. (هيدجى ٢٠٥)

أى اشير الى أن الفاعل هو معطى الوجود، لامعطى التحرك فى الآيات المباركة، حيث يسلب الفاعلية فى الموارد المذكورة فيها، مع أن الفاعل بمعنى معطى التحرك فيها موجود. فتدل الآيات على انحصار الفاعل بالفاعل الالهى، أعنى معطى الوجود، اذ لامؤثر فى الوجود غيره. (آملى ٣٥٤)

فى البحث عن الغاية ١/١٦١

هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيّما ان حققّت انّ الوصولات الى الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليّات. (سبزوارى ٩٤)

وكلّ شئ فى فعله ٢/١٦١

فالفعل مقدّمة وخير توصّلى. والغاية، من حيث هى غاية، ذات المقدمة وخير وكمال اصالى، وهى صورة الصورة بالحقيقة. (سبزوارى ٩٤)

للطبائع وهى عديمة الشعور ٣/١٦١

استدلوا لإثبات الغاية فى أفعال الطبائع بالمشاهدة. فإنا نشاهد فى الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية الى أمور مترتبة عليها ترتّب الغاية على ذى الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية اليها. ولانعنى بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشئ. وذلك التأدى ظاهر لمن تأمل فى هذه الأمور حق التأمل. (آملى ٣٥٥)

والشعور عين ذاتها مهيّة او وجوداً ٤/١٦١

هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم فى الحق تعالىٰ، والمفارقات العقليّة، فانّ صفات الله تعالىٰ عين ذاته بقول مطلق. وفى العقول عين وجودها، لاعين مهيّتها، كما انّ اصل

الوجود زائد علىٰ مهيّتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لامهيّة له. واطلاق الشّعور من باب التغليب. (سبزوارى ٩٤–٩٥)

ماكان الشعور عين ذاته مهية، هو الحق تعالى، لأن مهيّته تعالى عين وجوده، وأنّه ليس له مهية سوى الوجود. فصفاته العليا عين المهية التى هى عين وجوده، و إن لا يطلق عليه «الشعور» و «الشاعر»، لاختصاص الشعور بما يكون بالآلة. ويكون اطلاق «الشعور» من باب التغليب.

وما كان عين وجوده هو المفارقات العقليّة من المبادى العالية التى دون مبدء المبادى، جل جلاله، فإن الصفات العليا عين وجوداتها، لا ماهياتها. وهذا، على قول من يقول بأن لها ماهيات، ظاهر. واما عند من يقول بالنفس ومافوقها انيات صرفة، فكذلك أيضاً، لما عرفت منا مراراً، بأن المقصود من هذا الكلام ليس نفى الماهيات عن المفارقات حقيقةً. وإنما الغرض بيان غلبة أحكام الوجود فيها، واندكاك آثار ماهياتها فى حكم وجوداتها وغلبة نورها. (آملى ٣٥٥ – ٣٥٦)

اذ مقتضى الحكمة الالهية ٥/١٦١

كل من الحكمة والعناية تطلق على معنيين.

فأول معنيي الحكمة هو الحكمة العلمية، أعنى العلم بما يترتب على الشئ. وثانيهما الإحكام والإتقان. فالمعنى الأول. . . من شعب العلم، والثانى من شعب القدرة.

وأول معنيي العناية هو العلم الفعلى بالنظام الأحسن... والمعنى الثانى من العناية هو الإتقان والإحكام، أعنى، المعنى الثانى من معنيي الحكمة.

فالحكمة والعناية تصيران مترادفين فى معناهما الاول والثانى. أى انهما مترادفين اذا أطلقا معاً بالمعنى الأول، أو أطلقا معاً بالمعنى الثانى. وأنهما متغايران، لو اريد من كل معنى غير مايراد من الآخر.

فالحكمة والعناية فى النظم يمكن أن تكونا مترادفين، ويمكن أن تكونا متغايرين. لكن لما كان تغايرهما حسن، لأن التأسيس أولى من التأكيد، فإن أريد من الحكمة معناها الأول،

ینبغی أن یراد من العنایة معناها الثانی. و إن أرید من الحکمة معناها الثانی، ینبغی أن یراد من العنایة معناها الأول. (آملی ٣٥٦)

العلم الفعلی بالنظام الأحسن ١٦١/٦–٧

المراد بالعلم الفعلی هو مایکون منشاء لتحقق المعلوم بالعرض، کعلم البنّاء بصورة البناء، الذی منه یتحقق البناء الخارجی. فالعلم الفعلی فی مقابل العلم الانفعالی الذی یکون المعلوم بالعرض منشاء لتحققه، عکس العلم الفعلی. (آملی ٣٥٦)

فالعنایة هنا بالمعنی الاول ١٦١/١٠

ای، لوارید من الحکمة المعنی الثانی. وامّا لوارید منها الحکمة العلمیّة، کانت العنایة بالمعنی الثانی، لانّ الجمع اولی[1]. (سبزواری ٩٥)

ایصال کل ممکن لغایة ١٦١/١٠

أی الی غایته المطلوبة له و کماله اللائق بحاله، لا الکمال المطلق. (هیدجی ٢٠٥)

وذانک منافیان ١٦١/١٠

ای، القسر الدائم والاکثری لغلبة ممنوعیّة الممکن حینئذ عن الوصول الی الکمال المترقب منه. (سبزواری ٩٥)

الغایة علة فاعل ١٦١/١١

إشارة الی أن کل واحد من الفاعل والغایة علّة للآخر من جهة. فالفاعل علّة لوجود ماهیة الغایة فی العین، لا لکون الغایة غایة ولا لماهیتها؛ والغایة لکون الفاعل فاعلاً. ولذلک، اذا قیل لک: «لم شربت الدواء؟» فتقول: «لأصحّ». واذا قیل: «لم صححت؟» فتقول: «لأنی شربت الدواء» فشرب الدواء سبب فاعلی للصحة، والصحة سبب غائی لشرب الدواء. (هیدجی ٢٠٥–٢٠٦)

بمهیّتها ١٦١/١١

ای بمهیتها الموجودة فی العلم من حیث ذلک الوجود. (سبزواری ٩٥)

موخـّرة عنه عينا ١٢/١٦١

كما يقال: «اول الفكر آخر العمل» . ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما. (سبزوارى ٩٥)

عن امر العبث ٣/١٦٢

ذكره على سبيل التمثيل او التغليب، كما يطلق فى العرف ايضاً. واما العبث فى العرف الخاص، فيطلق على مايكون المبدء البعيد فيه هو التخيـّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيـّة وغاية العاملة، كماياتى. (سبزوارى ٩٥)

تنحل ّبفواعل ومبادى ٦/١٦٢

قال صدرالمتألهين: «اعلم أن كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة. فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو. والـّذى قبله هوالارادة المسماة بالاجماع. والذى قبل ذلك الاجماع هوالشوق. والأبعد من الجميع هو الفكروالتخيل.

واذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورة ماموافقة، حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة. بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال». (هيدجى ٢٠٧-٢٠٨)

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمّىٰ بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقيـّة، والابعد كالتخيـّل او الفكر التعقـّلى. (سبزوارى ٩٥)

شوقية غيـّى ٨/١٦٢

جعل غاية لحركة شوقية. (هيدجى ٢٠٨)

لتلقى فيه صديقاً ١١/١٦٢

ففى الأول، يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة. وفى الثانى، لا يكون كذلك. بل يكون المشوق حاصلاً بعد ما انتهت اليه الحركة. وربما يكون نفس

الحركة غاية المتحرك، كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت الرياضة للرياضة. (هيدجى٢٠٨)

وحينئذ فغاية ١٢/١٦٢

أى اذا لم تتحد، فغاية العاملة حاصلة دائماً، يعنى أن الغاية التى ينتهى اليه الحركة غاية للقوة العاملة دائماً، وليس لها غاية غير هذه، كالطبائع. وأما القوة الشوقية، فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية لها، ولا يجب أيضاً أن لا يكون. (هيدجى ٢٠٨)

لقوة فى العضلة ١٢/١٦٢

هى العاملة المباشرة للتحريك. (هيدجى ٢٠٨)

مثل غاية الطبائع دواماً حاصلة ١٢/١٦٢

لأن غاية الطبائع أيضاً هى ما اليه الحركة دائماً. (آملى ٣٦٠)

فتلك القوّة كانّها ١٢/١٦٢-١٣

المراد انّه فى مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، فى انّ غايتها ما اليه الحركة، وهى دائماً حاصلة. والطبيعة فى المواضع الاخرىٰ، اذا لوحظ مسخّريتها للنفس الكلّية، فهى كانّها قوّة عاملة حيوانيّة. (سبزوارى ٩٥)

كانها طبيعة جمادية ١٣/١٦٢

قال المصنف فى حاشية الأسفار: «إن المحركة العاملة، اذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطبائع. فإن شئت سمّ القوة العضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التى فى البسائط محركة عاملة». (هيدجى ٢٠٨)

يعنى أن القوة المنبثة فى العضلات، اذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطبائع فى أن غايتها ما اليه الحركة. (آملى ٣٦٠)

الباطل ١٨/١٦٢

مفعول ثان لقوله «عدّ» بمعنى ظنّ، مبنى للمفعول. ويجوز أن يكون أمراً، و«شوقية» مفعولاً أولا. (هيدجى ٢٠٨-٢٠٩)

ذو الغايتين ٤/١٦٣

«فهو العبث» خبر لقوله «ذو الغايتين».

تقدير البيت: إن كان التخيل وحده مبدءً بعيداً، اى لذى الغايتين، فهو العبث ...

والحاصل أن معنى «العبث» فى الاصطلاح أن لايكون هناك مبدء فاعلى فكرى، فلاغاية فكرية، ويكون ما انتهت اليه الحركة التى هى غاية دائماً للعاملة، غاية للتخيل والشوقية كالحركة المنبعثة عن الشوق التخيلى الى موضع يكون نفس الغاية المتشوقة. (هيدجى ٢٠٩)

كان له تخيّل وحيدا ٦/١٦٣-٧

هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيديّة هنا غير ماياتى. فانّ المراد بها هنا ان لايكون التخيّل مع الفكر فى المبدئية، وان كان مع الطبع او المزاج او الخلق، ممّا به امتيازها. (سبزوارى ٩٥-٩٦)

فهوالعبث ٨/١٦٣

اى، مسمّى به فى الاصطلاح، لانّه عبث بمعنى انّه لاغاية له، اذ ظهر خلافه. وقس عليه غيره. (سبزوارى ٩٦)

يفترق عنها ١١/١٦٣

أى عن أخواتها، اذ غاياتها غير ما اليه الحركة. (هيدجى ٢٠٩)

فالتخيّل امّا وحدة المبدء ١٢/١٦٣

أى، بلاشركة من طبع او غيره، ولامن فكر. (سبزوارى ٩٦)

المجازف ١٤/١٦٣

كلعب الطفل ومن فى حكمه. (هيدجى ٢٠٩)

القصد الضرورى ١٦/١٦٣

أو الطبيعى. (هيدجى ٢٠٩)

كل المبادى الثلاثة ٢٠/١٦٣

وهى التخيل والشوق والعاملة. (هيدجى ٢١٠)

كل المبادى فى الجميع تكتسى غايتها ١٦٣/٢٠–٢١

فاذا كانت لافعال هذه المبادى الجزئية غايات، فما حدسك بافعال مبدء المبادى؟ وهو غاية الغايات لفعله المطلوب ، لاشئ سواه ، كما ياتى فى مبحث الارادة . فتباً لمعرفة من يقول: لاغاية مطلقا ذاتيّة او غيريّة لفعله ، ومن ينفى الذاتية ويثبت الغيريّة. وهذا ايضاً باطل ، للزوم الاستكمال. (سبزوارى ٩٦)

حيث ما ثبت ١٦٤/١

«ما» نافية. (هيدجى ٢١٠)

انّما يسمّىٰ لعباً ولهواً ١٦٤/٣

اى فى العرف . ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله، شانية النوع وصلوحه للافعال المتقنة، لاهذا الشخص، من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص، وليس بعدل. نعم، يستحسن فى مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وامّا فى مقام البرهان ، فكما قيل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد اين را هم بدان

(سبزوارى ٩٦)

وأما بالنسبة الى المبادى الموجودة ١٦٤/٤

وقد عرفت أن لعب الطفل يسمّى بالفعل المجازف ، وهو مايكون التخيل بدون الفكر هو المبدء الأبعد ، بلا انضمام أمر آخر اليه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها . (آملى ٣٦٠–٣٦١)

واللذة هى الخير ١٦٤/٩

أى اللذة، بحسب القوة الحيوانية، خير حقيقى بالنسبة الى الحسّ والحيوان والتخيل. وهى خير مظنون بالقياس الى الانسان. (هيدجى ٢١٠)

بطلان الاتفاق ١٦٤/١٣

الإتفاق الذى اتفق الحكماء المتألهين على بطلانه، هوأن يوجد الشئ بلافاعل مرجّح لوجوده. (هيدجى ٢١٠)

الاتفاق ١٣/١٦٤

إن الاتفاق هو المصادفة وحصول الشئ من حيث لايحتسب. وكل مايندروقوعه لكثرة الشرائط المعتبرة فى سببه، يقال انه اتفاقى. وكذا ما لايعلم سبب وجوده. ويطلق على الغايات العرضية أموراً اتفاقية. وأيضاً، اذا كان الكائن غيرمطمع ولامتوقع، وليس دائماً أو اكثرياً، يقال للسبب المؤدى اليه إنه اتفاقى. (هيدجى ٢١٠)

الاتّفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعى أو إرادى بالعرض، ليس دائم الايجاب ولا اكثرياً. فإن تأدية الأسباب الى المسببات، إن كانت دائمية أو اكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والاتفاق بهذا المعنى أمرمعقول واقع...

وقد يطلق على مالا فاعل له، أو على ما لاغاية له، أو على ما لافاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غيرواقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، اذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل. (آملى ٣٦١)

وليس فى الوجود الاتفاقى ١٣/١٦٤

ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنّه ان المطر، مثلا، لضرورة المادّة كائن، اذا الشمس بخرت من البحار، والاراضى الرطبة، فاذا ارتفع البارد ووصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتّى، من غيرقصد. ولم يعلم هذا الجاهل انّه لايقع شئ فى العالم، ولوكان احقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ ان كلّ القوى والمبادى، مجالى مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر. فمن الذى يسخّرها، ويدير ويسيّرها؟ والنفس المتعلقة بها التى تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الاربعة، من امرمن هو؟ وتجلّى من عليه، وبنورمن يستضئ؟ اى آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك. (سبزوارى ٩٦)

الشئ الاتفاقى ١٣/١٦٤

بأن يوجد بلاسبب موجب لوجوده أو بلاغاية أو بدونهما. (هيدجى ٢١١)

بها وجوده وجب ١٦٤/١٤–١٥

والواجب لايقال فيه انّه اتفق. فلايقال انّه صادفت القوّة الناريّة الحطب اليابس فاتفق ان احرقته.

والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها اكثرى الوجود، ومنها اقلّى الوجود، ومنها متساوى الوقوع واللاوقوع. امّا الاولان، فلا اتّفاق فيهما قطعاً. فلايمكن ان يقال: اتّفق ان صارت الاربعة زوج، وصار الثقل هابطا. وامّا اقلّى الوجود الّذى يقول الجاهل انّه اتفاقى، كالاصبع الزائد، فالقوّة الفاعلة، متى صادفت المادّة الفاضلة عن المصروفة، فى تكون كف الجنين واصابعه الخمس، وصادف استعداداً تامّاً، فعلته بلا تعطيل للحق عمّن له الحق. فوجب ان يتخلق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. واذا حصل الوجوب والدوام فى الاقلى، فما ظنّك بالمتساوى؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلّى، وينظر الى العرض، لا الى الطول. فهو فى ضنك المحول عن شمول امطار سحاب العلم والوغول. (سبزوارى ٩٦–٩٧)

وايضاً يقوله ١٦٤/١٦

لاوقع هنا لكلمة «أيضاً»، والمناسب موقعها لفظة «إنما». أى الجاهل القائل بالاتفاق، إنما يقوله بالقياس الى نوع مايؤدى، لامطلقاً. حاصله أن نسبة العثور فى المثال المذكور الى نوع الحفر وطبيعته، بالإمكان؛ والى الحفر الشخصى، بالوجوب. فلايصحّ أن يقول إن العثور بالقياس اليه اتّفاق، أى بلاسبب موجب لوجوده. والشئ ما لم يجب ولم يوجَد لم يوجِد. (هيدجى ٢١٢)

توضيح ذلك أن السبب للشئ قديكون مستقلاً فى السببية بذاته، غير محتاج الى أمر خارج عن ذاته. ولامحالة، يكون تأدّيه الى المسبب دائمياً.

وقد يكون محتاجاً الى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائمياً. فيكون تأديه الى المسبب أيضاً دائمياً.

وقد يكون محتاجاً اليهما، ولكن يكون حصولهما معه فى حال دون حال. فلايخلو إما

يكون الحصول أكثر من اللاحصول، أو يكون مساوياً معه، أو يكون أقلّ منه.

فهذه أقسام خمسة. فالنسب في الثلاثة الأولى منها، أعنى ما كان السبب مستقلاً بذاته، وما كان محتاجاً الى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه، أو اكثرى الحصول معه، يقال إنه سبب ذاتى ومسبّبه غاية ذاتية له.

وفى الأخيرين، أعنى السبب المحتاج الى الشرائط والأحوال المتساوى الحصول معه، أو الأقلّى الحصول، لايخلو إما أن ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة معه على التساوى أو الأقلية؛ أو ينسب الى نفس السبب وحده.

فعلى الأول، أعنى ما اذا نسب الى المجموع، يقال أيضاً إنه سبب ذاتى ومسببه غاية ذاتية له.

وعلى الثانى، يقال إنه سبب اتفاقى ولمسببه غاية اتفاقية.

فالحفر، بالقياس الى العثور على الكنز، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر، ومع عدم مانع مع الوصول اليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا، كان سبباً اتفاقياً، والعثور غاية اتفاقياً. (آملى ٣٦٣)

فالاتفاق كالامكان ١٩/١٦٤

أى كما أن مصحّح الإمكان للماهية هو اعتبار ذاتها مع قطع النظر عن الوجود، فإن سبب ضرورتى الوجود والعدم فى حال الوجود عن الماهية أو تساوى الوجود والعدم لها فيها لايصحّ، لأنها فى حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فيكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل؛ كذلك الإتّفاق، مصحّحه اعتباره بالنظر الى ذات السبب المؤدى وطبيعته، مع عدم ملاحظة الوجود معه، فانّه، حال وجوده، واجب الوجود، والوجوب ينافى الاتفاق. (هيدجى ٢١٣)

موتاً طبيعياً ٢١/١٦٤

إشارة الى جواب ما قيل أيضاً إن الاخترام والفساد والتشويهات والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة . فلايجب أن يكون كل مايحدث غاية لفعل. (هيدجى ٢١٣)

أى اذا قيس الموت الاخترامى الى النظام الكلى الجملى، يكون طبيعياً ، لااخترامياً. (آملى ٣٦٣)

فغايته ٢٢/١٦٤

الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاخترامى. (آملى ٣٦٤)

هى هذا ٢٢/١٦٤

أى غايته هذا الاخترام بالنسبة الى نظام الكل والأسباب المؤدية الى الوجوب. فهو واصل الى الغاية بهذا النظر. فهى المطلوبة من هذا المتحرك، لاغيرها. (هيدجى٢١٣)

مطلوب كل شئ ٢٣/١٦٤

أى غايته المطلوبة منه .

مثلاً ، المطلوب من شاة جلدها ، ومن أخرى لحمها ، ومن أخرى لبنها ووبرها. فلكل واحدة غاية لاتطلب إلا منها ، ولاتحصل إلا فى وقتها .

وكذا أقسام الأشجار وأصنافها . المطلوب من بعضها أن يتخذ عصى أو قوساً أو نصاب قدوم، ومن أخرى أن يكون خشبة سقف، او يعمل منه باب أو سرير. فلكل منها باعتبار الغايات المذكورة أمد ينتهى اليه وأجل يقطع فيه، لايستأخره ساعة ولايستقدمه . وإلا، لبطلت المصلحة الملحوظة فى وجوده.

فالغرض المطلوب من الموت الاخترامى لم يطلب من الموت الطبيعى بالقياس الى النظام الأحسن. (هيدجى ٢١٤)

الانسان الكامل ١/١٦٥

هذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى: «يابن آدم ، خلقت الأشياء لك، وخلقتك لنفسى»...

والحاصل أن الانسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى . (آملى ٣٦٤ـ٣٦٥)

فانّما قصد الغاية الثانية لا الاولى ٣/١٦٥

لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهريّة اسم من اسماء الله الحُسنى[1]، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعيّاً، فالاولى[1] متحققّة لها.

آتش افروز بخارى نخرد بستان را (سبزوارى ٩٧)

المقصودة للعقول الجزئية المترقبة من الشئ بالنظر الى شأنية نوعه، كترقب الانسان من طفله أن يعيش ويصير رجلاً كاملاً فى العلم والصنعة. (هيدجى ٢١٥)

لا الاولى ٣/١٦٥

التى بالقياس الى كلية النظام. (هيدجى ٢١٥)

والمراد بالأولى والثانية، إما بحسب العبارة، حيث إن الغاية بالقياس الى النظام الكلى مذكورة اولاً، وإما بمعنى الغاية الأولية فى الغاية الاولى، وغاية الغايات فى الغاية الثانية. فالمراد بالثانية حينئذ ما ليس بالغاية الأولى، وإن كانت غاية الغايات. (آملى ٣٦٥)

وهذا الترقب ٣/١٦٥

أى، ترقب الغاية الثانية من كل شئ، بالنظر الى شأنية نوع الانسان، لاشخصه. وايضاً بالنظر الى قابليّة الهيولى الثانية الجسميّة الجنسيّة، لاالشخصيّة، والترقب من مادة الشئ ترقّب منه، اذ ليست اجنبيّة منه، بل ذاتيّة له. والاجسام محكوم عليها بالاحكام عند الانام، والفيض لاينقطع فكلّ ذرّة درّة. (سبزوارى ٩٧)

كلمة «ايضاً» فى هذا المقام مثلها فى قوله المتقدم «وأيضاً يقوله بالنظر الى نوع ما». يعنى: هذا الترقب ليس بالنسبة الى الشخص، فان كلاً ميسّر لما خلق له، بل بالنظر الى النوع والى المواد. فإن ترقب الغاية الثانية من كل شئ بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه فى أول خلقته فى مرتبة العقل الهيولانى مستعد لقبول كل صورة ترد عليه، لابالنسبة الى شخصه. وهذا ظاهر.

وأما بالنظر الى المواد، فلأن المادة متحدة مع الصورة وجوداً، بناء على كون التركيب بينهما اتحادياً، لا انضمامياً، وحكم أحد المتحدين حكم الآخر. فالترقب فى المادة يسرى الى

الصورة . فاذا كانت المادة الثانية ، وهى الجسمية الجنسية ، مما يترقب منها الوصول الى الغاية الثانية ، ينتظر من الصورة المتحدة معها ذلك أيضاً.

خصّ حكم الترقب بالهيولى الثانية ، لأن الهيولى الأولى التى هى هيولى الهيوليات ، ليس شأنها إلا القوة. فهى لايترقب منها إلا كونها قوة. وإنما أخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب ، لأن هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية. وأما الشخص ، فكل ميسّر لما خلق له. (آملی ٣٦٥-٣٦٦)

لاتّحادها بالصّور ٤/١٦٥

لانها كانها اجزائه ، لانّ النبات ظلّ نباتيّته ، والسّباع والبهائم اظلال غضبه وشهوته والشيطان ظلّ نكراه ومكيدته. وهكذا قال الشيخ فى خطبة رسالته: «الحمدلله الذى خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان[1]» . (سبزواری ٩٧)

كلمته التامة ٥/١٦٥-٦

الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة ، كالعقول والنفوس. (آملی ٣٦٦)

باب الأبواب ٦/١٦٥

العوالم، كلّيها وجزئيّها، كتب إلهية. والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب، لأنه نسخة العالم الكبير المشتمل على الملك والملكوت وأسرار قدرة الله والجبروت. فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمّى بأم الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات. وهو المراد بباب الأبواب ، اذ الإتيان الى جناب الرحمن ، عند أهل التصوف والعرفان ، لايكون إلا فى صورة الانسان. فوصول الإنسان الكامل الى غاية الغايات وصول كل الأشياء اليها. (هیدجی ٢١٥-٢١٦)

دريت ان كل ممكن لابد ٦/١٦٥

أى ، كلّ جسم من الممكنات ، لما دريت من قابليّته للمسير الى بابه ، لامرّة بل مراراً. (سبزواری ٩٧-٩٨)

---

(١) درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری وجود ندارد.

العكوف على بابه ۷/۱۶۵

اذ الغاية الأخيرة للممكنات هى البلوغ الى جنابه تعالى. (هيدجى ۲۱۶)

ممّا به ۳/۱۶۶

يعنى مما به فعليته شيئيته، على القول الحق من أن شيئية الشئ بصورته، لابمادته. فالسرير سرير بهيئته، لابخشبه، والحيوان حيوان بنفسه، لابجسده. (هيدجى ۲۱۶)

علة صورية للكل ۳/۱۶۶

يعنى: مابه شيئية الشئ بالفعل، اذا قيس الى الكل، أى الى المركب منه ومما يكون الشئ به بالقوة، يسمى علة صورية. واذا قيس الى الجزء الآخر الّذى محلّ له وهو حالّ فيه، يقال له الصورة.

فالعلة الصورية والصورة متحدتان ذاتاً، ومتغايرتان مفهوماً واعتباراً.

وكذا الحال فى العلة المادية والمادة. فما به الشئ يكون بالقوة، اذا قيس الى الكل، يسمى بالعلة المادية، واذا قيس الى الجزء الصورى، يسمى بالمادة. (آملى ۳۶۶)

هكذا فى المادة ۶/۱۶۶

فهى بالاعتبارالأول تسمى علّة مادية، وبالاعتبارالثانى علّة قابلية ومحلاً للصورة. (هيدجى ۲۱۶)

الصورة الجسمية والصورة النوعية ۷/۱۶۶

الفرق بينهما إنما هوالفرق بين الجنس والنوع. فالجسمية معنى جنسى بالنسبة الى النوعية، والنوعية فصل محصل لها. (آملى ۳۶۷)

والشكل والهيئة ۷/۱۶۶

يعنى بالشكل الشكل على اصطلاح الحكماء، وهو هيئة حاصلة من احاطة حد أو حدود، هى من مقوله الكيف، لا على اصطلاح المهندسين، وهو مقدار ما احاط به حد أو حدود، الذى هو من مقولة الكم.

فلما كان الشكل باصطلاح الأول قسماً من الهيئة المطلقة، قال: «والهيئة مطلقاً».

فيكون الفرق بين الشكل وبين الهيئة بالإطلاق والتقييد. (آملى ٣٦٧)

حتى تكون الجواهر المفارقة صورا ١٦٦/١٠

بل اطلق على الواجب صورة الصور ، لانّه الفعليّة الصرفة ومجمع الفعليّات ، كما اطلق عليه فاعل الفواعل ، وغاية الغايات ، ومبدء المبادى. وفى الحديث: «انّ الله خلق آدم على صورته». وصلوح معقوليته وجوب معقوليته لنفسه ، لانّه مجرد غاية التجرد. وكل مجرّد عقل وعاقل ومعقول. (سبزوارى ٩٨)

وكذا تطلق «الصورة» بهذا المعنى على الصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرّد ونزع نازع اياها.

وبهذا المعنى أيضاً يقال للواجب تعالى إنه صورة الصور ، لأن فعليّة الوجود فيه أقوى وأتم ، بل هو تعالى فعلية صرفة ومجمع الفعليات.

وهذا المعنى من الصورة هو المعنى الخامس مما ذكره المصنف ، وهو الصورة العلمية. (آملى ٣٦٧)

لكل هيئة وفعل ١٦٦/١١

هذا المعنى هو المعنى الرابع الذى ذكره المصنف. أعنى به الهيئة مطلقاً. (آمل ٣٦٧)

لما يتقوم به المادة ١٦٦/١٢

فى التحقق ، وهو الصورة الجسميّة ، او فى التنوّع ، وهو الصورة النوعيّة. (سبزوارى ٩٨)

هذا المعنى هو المعنى الأول والثانى من المعانى الخمسة التى ذكرها المصنف. فإن تقوّم المادة بها ، إن كان فى التحقق ، تكون الصورة المقوّمة لها جنسيّة؛ وإن كان فى التنوع ، تكون الصورة صورة نوعية. (آملى ٣٦٧)

لما يكمل به المادة ١٦٦/١٣

هذا المعنى من الصورة لم يذكره المصنف فى طى المعانى الخمسة. (آملى ٣٦٧-٣٦٨)

مایتحرك الیها بالطبع ١٦٦/١٣ـ١٤

هو الغایة. فیطلقون «الصورة» بهذا المعنی علی الغایة ، اذ الغایة فی کل موضع ،صورة کمالیة للمغیّی. (آملی ٣٦٨)

صورة خاصة لما یحدث فی المواد ١٦٦/١٤

هذا المعنی هو المعنی الثالث من المعانی التی ذکرها المصنف ،أعنی الشکل. (آملی٣٦٨)

من الأشکال وغیرها ١٦٦/١٤ـ١٥

أی غیر الأشکال ، کالزاویة ، فانها هیئة تحصل من احاطة حدّین بالسطح ، من حیث انتهائهما بنقطة الملتقی من غیر ملاحظة محاطیة الجانب بالحد الآخر، کما فی المثلث، أو الحدود الأخری ، کما فی غیر المثلث. وبهذا ، أی بعدم الملاحظة المذکورة ، تمتاز الزاویة عن الشکل . فإن الشکل هیئة تحصل من احاطة حد أو حدود علی السطح . وهذا ، أعنی کون المحاط بالهیئة هو السطح ، إنما هو فی الزاویة المسطحة . وأما فی الزاویة المجسمة ،فالمحاط بالهیئة فیها هو الجسم. وهکذا الکلام فی الشکل المسطح والشکل المجسم. (آملی ٣٦٨)

ولجمیع ذلك ١٦٦/١٥

الفرق بین الصورة بمعنی مجموع الجنس والفصل وبین الصورة بمعنی النوع ،بالإجمال والتفصیل. (آملی ٣٦٨)

ویکون کلّیة الکل ١٦٦/١٥

لاتفاوت بینها وبین مامرّ انّها تقال لکل هیئة ان الهیئة عرض. وکلّیة الکل لایلزم ان یکون هیئة فی آحاد متفاصلة ، اذ لیس المراد بها مفهومها ، بل ذات الکل الحقیقیّة. (سبزواری ٩٨)

کلیة الکل ١٦٦/١٥

هذا المعنی معنی سابع فی عبارة الشیخ. وإنما عبـّرعنه مع التغییر فی الأسلوب ، لأن اطلاق الصورة علی الکل علی سبیل التجوز ، تشبیهاً للإعتبار الذهنی فی الوحدة بالصورة الخارجیة التی هی جهة الوحدة .

فالمراد من كون كلية الكل صورة فى الأجزاء أن الأمور المتكثرة التى ليس لها جزء صورى حقيقى بكليتها وجمعيتها ، أنها صورة للأجزاء. (آملى٣٦٨-٣٦٩)

عنصره ومادته ٢/١٦٧

«العنصر» فى الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشئ. والمراد به هنا المادة مطلقاً.

و«المادة» تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص ، وهى المحلّ المفتقر فى وجوده الى الحالّ فيه ؛ وأخرى على المحل مطلقاً ، سواء كان مفتقراً الى الحال ، أو مستغنياً عنه ، كالموضوع بالنسبة الى العرض ، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان أو التعلّق كالنفس بالنسبة الى البدن. فالبدن وموضوع العرض والهيولى التى هى المادة بالمعنى الأخص ، كلها مادة بالمعنى الأعم. (آملى ٣٦٩)

وان كان مع انسلاخات صورية ٨/١٦٧-٩

إلا أن وقوع تلك الانسلاخات ليس على سبيل القصد من الطبيعة ، بل بالعرض. (آملى ٣٦٩)

لعروض الحركة له فى اين ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة للصنم ، فانها اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الأين. (آملى٣٦٩)

أو كمّ ١١/١٦٧

كما فى مثال الصبى للرجل ، فإنّه ، اذا صار رجلاً ، كان يتحرك فى الكم. (آملى ٣٦٩)

أو غيرذلك ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة أيضاً. فإنها ، اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الوضع تبعاً لحركتها فى الاين. (آملى ٣٦٩)

على اختلافها بالنوع ١٦/١٦٧

إشارة الى أن الأجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً.

وأما الأجسام الفلكية ، فموادها مختلفة بالنوع ، لايقبل كل منها إلا الصورة الحاصلة لها.
(هيدجى ۲۱۷)

كالمبدء الأول ۴/۱۶۸

عند من يقول إنّه تعالى فاعل بالتجلى او بالرضا . وأما من يجعله فاعلاً بالقصد كالمعتزلى، فلا. (هيدجى ۲۱۷)

والأمثلة واضحة ۷/۱۶۸

كالوتر للفاعل القريب لتحريكك الأعضاء ، والبعيد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط كالقوة المحركة التى للوتر ، وقبلها الشوقية ، وقبلها التصديق أو ما فى حكمه .

والمادة القريبة كالجنين لصورة الانسان ، والبعيد كالنطفة لها.

والصورة القريبة كالتربيع للمربّع ، والبعيدة كذى الزاوية .

والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء. (هيدجى ۲۱۸)

وقس عليه المادة ۸/۱۶۸

فالمادّة الخاصّة ، كجسم زيد لصورته ، والمادة العامّة ، كالخشب للسّرير والباب ، وغيرهما. (سبزوارى ۹۸)

والصورة العامة كصورة الكرسى مطلقاً ۸/۱۶۸ – ۹

ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصّة، كصورة الكرسى مطلقاً التى هى جنس لصورة هذا الكرسى وذلك الكرسى ، الى غير ذلك. (آملى ۳۷۰)

الفاعل الكلى ۱۱/۱۶۸

عبارة الأسفار هكذا : «فالفاعل الجزئى هو العلّة الشخصية أو النوعيّة أو الجنسية لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى ، وكل فى مقابل نظيره .

والكلى هو أن لايوازى الشئ بمثله ، مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج».
(هيدجى ۲۱۸–۲۱۹)

مایکون غیرمواز ۱۱/۱۶۸

فلو کانا موازیین ، فهوالفاعل الجزئی . وان کان کالعلّة النّوعیّة للمعلول النّوعی، وکالعلّة الجنسیّة للمعلول الجنسی، فهذا اصطلاح خاص لهم[1]. (سبزواری ۹۸)

کالسواد والبیاض ۱۹/۱۶۸

فإن ذات الخشب علة ذاتیة للکرسی،وشکل الکرسی علة صوریة ذاتیة له.والخشب مأخوذاً مع صمغة البیاض، مادة عرضیة . والبیاض صورة عرضیة. (آملی ۳۷۱)

والأمثلة واضحة ۲۱/۱۶۸

الفاعل بالقوة کالنار بالقیاس الی ما لم تشتعل فیه مع صحة اشتعالها فیه .

و[الفاعل] بالفعل کالنار بالقیاس الی ما اشتعلت فیه.

والمادة بالقوة کالنطفة للجنین.

و[المادة] بالفعل کبدن الإنسان لصورتها.

والصورة بالقوة کصورة النطفة لبدن الجنین.

و [الصورة] بالفعل کصورة الإنسان لبدن الانسان.

والغایة بالقوة کلقاء الحبیب للمتحرك الیه حین یتحرك .

و[الغایة] بالفعل کهو بعد انتهاء الحرکة. (آملی ۳۷۲-۳۷۳)

قد انتهی تأثیر ذات مدة ۲/۱۶۹

یعنی: یجب أن یکون تأثیر الأمر المقارن للمادة المعبّر عنه بالمادیّ، وهوالجسم،متناهیاً بحسب الزمان والعدد والشدة.

فالجسم لایؤثّر تأثیراً غیرمتناه زماناً أو عدداً أو شدة. (آملی ۳۷۲)

بوضع اقترن ۵/۱۶۹

إعلم أنّه یکفی فی تحقق تأثیر المجرد فی شئ کون الأثر فی ذاته ممکناً. فمتی تحقّق الإمکان الذاتی ،فاض الأثر عنه ، سواء کان الأثر فی ذی وضع أم لا. وأما مؤثریة القوة

۱- در حاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری وجود ندارد.

الجسمانية ، فلايكفى فى تحققها كون الأثر ممكناً فقط ، بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعية من محلّ القوة الجسمانية . (هيدجى ۲۱۹–۲۲۰)

بل اذا حصل بينهما وضع خاص ۶/۱۶۹

وهذا الوضع وهذه المحاذاة فى قبول الفيض واستهال الرحمة الرحمانيّة ، وذلك عبادة تكوينيّة للكونيّات ، بمنزلة القربات والعبادات التكليفيّة ، فى استجلاب النور والرحمة الرحيميّة ، والواردات القلبيّة. لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا رتبيّاً ولا زمانياً ولا شرفيّاً ولا غيرها ، ممّا يتحقق بين متأصّلين ، بل هو التعلّق والتخلّق والتحقّق . (سبزوارى ۹۸)

مع طول ذيله فى الأولى ۸/۱۶۹

كما فى الإشارات وشرحها، النمط السادس منها. (هيدجى ۲۲۰)

كل قوة تنحل الى قوى ۹/۱۶۹

باعتبار تبدلها وتجددها فى ذاتها، اذ هى فى كل آن غير ما كانت قبل. (هيدجى ۲۲۰)

يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد ۱۱/۱۶۹

لما ثبت وتحقق أن المفتقر فى وجوده الى شئ مفتقر اليه فى فعله. (هيدجى ۲۲۰)

والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل ۱۱/۱۶۹–۱۲

يمكن منع ذلك بدعوى أن... الايجاد ، من حيث إنه ايجاد ، لايحتاج الى المادة ، بل احتياجه الى المادة ، من حيث كونه متفرعاً على الوجود ، والوجود محتاج اليها.

بل يمكن أن يقال إن وجود المادىّ أيضاً غير مفتقر الى الوضع ،لأنه مفتقر الى المادة. والمادة ملزومة للوضع . والافتقار الى الملزوم لايستلزم الافتقار الى لازمه . وإلا ، يلزم أن يكون اللازم مفتقراً الى نفسه . وهو كما ترى. (آملى ۳۷۳)

وإلا لم تكن ۱۲/۱۶۹

اى إن لم يحصل بها فى القوة وضع. (هيدجى ۲۲۰)

فنفس تصور ١٤/١٦٩

لأن المادة وجودها وجود وضعى، وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذى وضع ولو بالتبع. فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أعنى فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لاوضع لفاعل جسمانى بالقياس اليه، لم يفعل فيه. فالقوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات ولا فى صفاتها، لأن القرب والبعد مع ما لا حيّز له ولا وضع ممتنع. (هيدجى ٢٢٠)

وهذا واضح بعد تصور العلة ١٧٠/٣-٤

اذ تصورمعنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف فى الحكم بامتناع تخلفها عنه. (آملى ٣٧٣)

فلذا لم نشر الى دليله ٤/١٧٠

واستدلوا له بأنّه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلامرجح، أو ترجح المرجوح.

وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمرمنتظر، أو لايكون كذلك.

فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هوكون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر فى العلية.

وعلى الثانى، فإما أن يوجد المعلول فى زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلّة، وإما أن لايوجد اصلاً.

فان وجد المعلول فى زمان ثان، يلزم ترجح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الأول من غيرمرجح، لأن الترجيح الناشى من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجح، لأن وجوده فى الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقوع عدمه فى الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجح...

وإن لم يوجد أصلا، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح. (آملى ٣٧٣)

دون المعدّ ٤/١٧٠

المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللّغوى. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، ايّتها كانت. (سبزوارى ٩٨)

قوله فى الحاشية: المراد بالمعد... بمعنى اللغوى، أى ما له مدخلية فى وجود المعلول.

إن لفظ «العلة» تستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين: أحدهما مايجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه. وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ.

والمعنى الثانى ينقسم الى قسمين: تامّة وناقصة.

والتامة هى التى لاعلّة خارجة عنها. والناقصة إما أن يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ او وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ او وجوداً فقط؛ فهو إما داخل فى قوام ماهية المعلول او خارج.

والداخل إما به المعلول بالقوة، فهو العلّة المادية؛ او به المعلول بالفعل، فهو العلة الصورية.

والخارج إما يصدر عنه المعلول، فهو العلّة الفاعلية؛ او يصدر لأجله المعلول، فهو الغاية؛ أو لا هذا ولا ذلك، فهوالشرط. (هيدجى ٢٢٠-٢٢١)

المراد بـ«المعد» هنا... هو ما كان له مدخلية فى وجود المعلول، سواء كان فاعلاً، أو غاية، أو صورة، أو مادة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو معداً بمعناه الإصطلاحى. وهو ما كان لوجوده وعدمه معاً مدخلية فى وجود المعلول. (آملى ٣٧٣)

مصدر ذاك ليس مصدراً لذا ٦/١٧٠

إعلم أن هيهنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لايصدرعنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لايصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف «مصدر ذاك ليس مصدراً لذا» بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذاك فى وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة

بين العلّة والمعلول. وإنما أدرجها فى المسألة الأولى ، لاتحادهما فى مناط الحكم. (آملى ٣٧٣-٣٧٤)

لابد أن يكون لها خصوصية ١٧٠/٦-٧

العلة ، إما تكون بنفس ذاتها علة ، من غير أن تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية الى ذاتها لكى تكون بها علّة. وذلك كالسخونة التى فى النار، حيث إنها بنفسها ومن حيث إنها سخونة ، علة للتسخين.

وإما لاتكون كذلك، بل تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية اليها بها تصير علّة. وذلك كالنار، فإنها ، لو لا سخونتها ، لم تكن موثرة فى التسخين فهى إنما تسخن بسخونتها بحيث ، لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها ، لم تكن مسخنة حينئذ.

ففى الأول ، نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول. وفى الثانى، نفس العلة مغايرة للخصوصية التى بها تكون علة. فهى شئ ، وما به تكون علّة شئ آخر. (آملى ٣٧٤- ٣٧٥)

فيتركب ذلك ١٧٠/١١

اعلم ان محل البحث فى مسألة «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات ، بحيث لايكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل ، ولايتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجى . بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزى ، فهو مسلوب عنه.

فمثل هذا الفاعل ، لو كان فاعلاً لمتعدد فى عرض واحد ، يجب أن يكون منشئيته للمتعدد ، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاء لشئ ، وبخصوصية طارية عليه لشئ آخر؛ أو يكون بخصوصيةٍ منشاء لشئ ، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان ، فيتركب ذلك البسيط. وهو خلاف الفرض. (آملى ٣٧٥- ٣٧٦)

الشبهات الفخرية ١٢/١٧٠

من شبهات الفخرالرازی فی المقام معارضته ذلک بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كما تقول : هذا الشیٔ ليس بحجر ولابشجر . وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولك : هذا الرجل أبيض وقائم وعالم . وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر للسواد والحركة . ولاشک فی أن مفهومات سلب تلک الأشياء عنه واتصافه بتلک الأشياء ، وقبوله لتلک الأشياء ، مختلفة . ويعود التقسيم المذكور ، حتی يلزم أن الواحد لايسلب عنه الا واحد ، ولايوصف الا بواحد ، ولايقبل الا واحداً .

واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الإشارات بما حاصله . . . أن عروض سلب الشیٔ عن الشیٔ ، وكذا اتّصاف الشیٔ بالشیٔ ، وقبول الشیٔ للشیٔ ، للمسلوب عنه والموصوف والقابل ، لايكفی فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل . بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر فی الذات ، حتی يصح عروضها للذات . ففی عروض السلب ، لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب ، أی تقرر المسلوب بما هو مسلوب ، أعنی فقده وعدمه ، فی المسلوب عنه . فانه ، لو لم يشتمل علی عدم المسلوب ، لم يعرضه سلب المسلوب عنه . وكذا فی عروض الاتصاف بصفة زائدة ، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه . اذ لولاه ، لم يعرضه الاتصاف . وكذا فی عروض القبول للشیٔ ، لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه...اذ ، لولم يكن كذلک ، لم يعرضه القبول .

فعروض السلوب الكثيرة للشیٔ ، وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة ، إنما يكون بجهات كثيرة . فما لايكون له جهات كثيرة ، لايعرضه السلوب والإتصاف والمقبولات الكثيرة . بل لايعرضه سلب واحد ، ولا اتصاف واحد ، ولا قبول واحد . لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثيراً البتة .

وهذا بخلاف صدور الشیٔ عن الشیٔ ، فانه أمر ربما يكفی فی عروضه للشیٔ مجرد ذات الشیٔ ، من غير حاجة الی أمر آخر فيه . وذلک اذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته .
(آملی ٣٧٦-٣٧٧)

ثمّ انّ لذلک الکلام ١٤/١٧٠

اعنی ، قولهم « الواحد لایصدر عنه الّا الواحد » بطنا. وایضاً له ثمرة حلوة عظیمة، وهی الاهتداء بعالم العقل الکلیّ. والمنکرون ماراموا الّا سدّ هذا الطریق علی السالکین. والحال انّه من لم یهتد الیه ، ممّن انتسب الی اهل العلم ،جاء صفر الکفّ ، و «استسمن ذاورم » . بیانها انّه ، لوجاز صدورالکثیر عن الواحد الحقیقی، جازان یکون اوّل الصوادر هوالجسم مثلاً ،ولم یصدرالمفارق المحض ، بخلاف ما اذا لم یجزاذ مالم یصدر ، لم یصل النوبة الی الجسم والجسمانی ، اذ شیٔ منها لایخلو عن کثرة ، کما یاتی فی وضعه ، ان شاء الله تعالی[1] .
(سبزواری ٩٨–٩٩)

الاعتراضات علیهم ١٥/١٧٠

أی علی قائلی هذا الکلام. (هیدجی ٢٢٢)

منها انه یلزم ١٥/١٧٠

أی من الإعتراضات . (هیدجی ٢٢٢)

هوالوجود المنبسط ١٨/١٧٠–١٩

ان مرادهم من الواحد الصادرعن الحق الواحد تعالی شأنه هوالوجود المنبسط وکلمته الرحمانیة وفیضه المقدس. وهو واحد حقیقی بالوحدة الحقة الحقیقیة الظلیة، کما أن الحق الواحد تعالی شأنه واحد بالوحدة الحقة الأصلیة .

وتعرض الکثرة علی ذلک الوجود الواحد المنبسط الّذی لا کثرة فیه باعتبار کثرة الاضافات بالنسبة الی المهیات الاعتباریة .

وذلک لأن لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لأجل انبساطه. ولکل مرتبة من مراتبه اضافة الی مهیّة امکانیّة بکونها وجوداً لها مصدراً لأحکامها ومظهراً لآثارها.

فالمرتبة الأولی منها ، لغایة شدتها بالقیاس الی المراتب النازلة ، وجود لمهیّة العقل الأول والحقیقة المحمدیة ، مصدر لأحکامها. وعلی هذا ، فقس سایر المراتب .

وكثرة المراتب لا ينافى أحدية الذات، بل يؤكدها. اذ، لو كان له مرتبة واحدة فقط، وكان محدوداً بها، كان فى ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد ساير المراتب، فلايكون أحديا. (آملى ٣٧٧– ٣٧٨)

ولو كان المراد العقل ٢٠/١٧٠

لو سلم أن يكون مرادهم من الصادر الواحد... هو العقل الأول، كما يشهد بذلك تصريحاتهم به، وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الإعتبارية من المهيّة والوجود، والعلم بذاته وبمبدئه، وامكانه الذاتى ووجوبه الغيرى، لكن العقل الأول نسبته الى ماسواه من الموجودات الإمكانية نسبة الوجود المنبسط الى مراتبه. فهو فى وحدته مشتمل على كل العقول وكل الفعليات، اشتمالاً لاينثلم به وحدته. فصدوره يكون صدور الكل. (آملى ٣٧٨)

فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول ٢٠/١٧٠–٢١

مع انّه يدالله وعين الله وقدرة الله ومشيّة الله، وبالجملة، من صقعه. فكل مايصدر عنه، يصدر عن الله، «ولاحول ولاقوّة الّا بالله العلى العظيم»، بلاتفويض ولاغلوّ ولاتعطيل. وهذا سبيل القصد. (سبزوارى ٩٩)

اجتماعاً ٦/١٧١

بحيث يكون كل واحدة منهما علّة تامّة مستقلة مؤثرة فى وجود المعلول. (آملى ٣٨١)

تبادلاً ٦/١٧١

المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصى...

قال المحقق الشريف: «لااستحالة فى أن يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان، على سبيل البدل، ممتنعتا الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هى ابتداءً، وجد ذلك المعلول الشخصى. (آملى ٣٨١–٣٨٢)

بل تعاقباً ٦/١٧١

المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين العلتين ، فيوجد المعلول . ثم انعدم هذه العلّة ، وتوجد الأخرى . فتكون الاخرى علّة لأصل وجود المعلول . أى انعدم المعلول عند انعدام العلّة الاولى ، ثم وجد بوجود العلّة الثانية ؛ أو علّة لبقائه ، بلا انعدامه عند انعدام العلة الاولى ، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة . . .

ولايخفى أن الصواب فى العبـارة على المصنف أن يقول : «تعاقباً بل تبادلاً » ، لأن المحقق الشريف ، كما عرفت ، قائل بالجواز فى التبادلى دون التعاقبى . فينبغى أن يجعل عدم الجواز فى التعاقبى مفروغاً عنه ، ثم يعطف التبادلى الذى هو محل الخلاف عليه فى عدم الجواز . (آملى ٣٨٢–٣٨٣)

فهى القدر المشترك فى العلل ٧/١٧١–٨

كيف ، وتلك الخصوصية هى الوجوب السّابق من الوجوبين اللّذين كل ممكن موجود محفوف بهما ؟ و هى سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعتبر فى ناحية العلة المعتبر عنه فى كيفيّة الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية . فلولا الوحدة الحقيقيه فيها ، لم يتحقق وجوب وايجاب ، فلم يتحقق معلول . (سبزوارى ٩٩)

أى ، فالخصوصية الواجب تحققها للعلة هى القدر المشترك فيها والخصوصيات ملغاة لامدخل لها فى ذلك . فكانت العلة أمراً واحداً . (هيدجى ٢٢٢–٢٢٣)

تضايف ٩/١٧١

أى تقابل تضايف ، لإن تعقل كل منهما إنما هو بالقياس الى الآخر ولايجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة .

وتحقق التضايف بين الشيئين لايستلزم تقابلهما ، فإن العالمية والمعلومية متضايفتان ، وليستا متقابلتين . (هيدجى ٢٢٣)

وهذا لأن كلاً من العلية والمعلولية إنما يعقل بالقياس الى الآخر . فيكون تعقلهما معاً على ماهو معنى التضايف ، ولايجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة . (آملى ٣٨٤)

دوراً فى العلية والمعلولية ١٠/١٧١

بأن يكون ماهو علة للشئ معلولاً له ايضاً. (هيدجى ٢٢٣)

الدور عبارة عن توقف الشئ على ما يتوقف عليه بأن يكـون المعلول علـّة لعلـّته، والعلة معلولة لمعلولها، وهو ضرورى البطلان.

وقد تنبهوا على بطلانه أيضاً بأنـّه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه. وتقدم الشئ على نفسه مستلزم لتخلل العدم بين الشئ ونفسه. وهو ضرورى الاستحالة. (آملى ٣٨٤)

فيحصل جملتان ١٣/١٧١

فى الذهن، إحداهما زائدة على الأخرى قدر مانقص منها. (هيدجى٢٢٣)

لزم تساوى الكل والجزء ١٤/١٧١

فإن هذه الجملة التامة المفصول منها شئ لامحالة جزء من الجملة الأولى غير المفصول منها شئ. (هيدجى ٢٢٣)

او الجزء الاخير ١٨/١٧١

التعميم ليشمل غير التسلسل ايضاً، مثل اثبات تناهى الابعاد، اذ ظاهر انـّه ليس هنا امور غير متناهية وآحاد متسلسلة. فانّ الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيـّة. فالخط المحور للفلك الاقصىٰ واحد شخصى، بل ولو كان الخط غير متناه. (سبزوارى ٩٩)

او كل حيثية ١٨/١٧١

كمعلولية وعلية ونحوهما. (هيدجى ٢٢٣)

أية حيثية ١٨/١٧١

او اىّ جزء كان من السلسلة. (هيدجى ٢٢٣)

فالكلّ ايضاً متناه ١٩/١٧١

لانـّه لايزيد على المتناهى المحصور، الّا بواحدٍ، هو الحاصر المنتهىٰ؛ أو بأثنين، هما المبدء والمنتهىٰ. (سبزوارى ٩٩)

هذا حكم حدسىّ ١٩/١٧١-٢٠

لعدم امكان اعتبار العقل فى الجانب الآخر واحداً معيناً، كما اعتبر فى جانب المعلول، بل يلاحظه مجملاً. فربما توقف فى ذلك الحكم الأذهان التى لاحدس لها. (هيدجى ٢٢٣)

وقال فى الأسفار: «هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب، وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم، لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية، بل إنما يمنعها مستنداً بأنه يلزم ذاك، لو كان مراتب مابين متناهياً، كما فى المسافة. وأما على تقدير لاتناهيها، كما فى السلسلة، فلا، اذ لاينتهى الى مابين لايوجد مابين أزيد منه». (آملى ٣٨٥)

كان يقال كل جزء من هذا الذراع ٢١/١٧١

أى كل جزء من هذا الذراع، اذا كان منفرداً عن بقية الأجزاء، دون الذراع. وصحة الحكم عليه، اذا كان منفرداً، لايستلزم صحته عليه اذا كان مجتمعاً مع بقية الأجزاء. (آملى ٣٨٥)

بل من قبيل أن يقال ٢٢/١٧١

يوهم انه ليس من باب الحكم على الكل بما حكم على كل واحد. وليس كذلك، بل المثالان كلاهما من هذا القبيل، إلا أن الأول غير صحيح. (هيدجى ٢٢٤)

يعنى: يكون من قبيل ما اذا حُكم على كل جزء مطلقاً، سواء كان منفرداً عن بقية الأجزاء أو مجتمعاً معها، فإن عدم زيادة كل جزء على الذراع لايختص بحال انفراده عن البقية، بل كل جزء، ولو كان مجتمعاً مع البقية، لايزيد على الذراع. (آملى ٣٨٥)

أما قول صاحب الشوارق ١/١٧٢

إشارة الى عبارته وهى هذه: «وهذا الحكم اجمالى حدسى، يحكم به العقل المتحدس. وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل: كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع، فهو أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: مابين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأيّة نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع.» انتهى كلامه.

وهو، كما ترى، كلام صحيح، لا سهو فيه، ضرورة أن كل مقدار، اذا كان مابين نقطة الطرف منه وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، كان هذا المقدار دون الذراع قطعاً.

والمصنف توهم من قوله: «من المقدار المفروض» المقدار المذكور سابقاً، بأن يكون اللام للعهد. وليس كذلك، بل المراد مايفرض من جنس المقدار. كيف؟ فلو كان المراد من «المقدار المفروض» هو الذراع، لم تكن الكبرى مسلّمة، والظاهر من قول صاحب الشوارق: «بل من قبيل أن يقال...» تسليمها وصحتها. (هيدجى ٢٢٤)

فالأول كالحكم بالامكان ٨/١٧٢

فإن كل ممكن، سواء كان منفرداً عن الآخر أو مجتمعاً معه، ممكن. (آملى ٣٨٦)

والثانى كالحكم على كل انسان ٩/١٧٢

فإن هذا الرغيف يشبع كل إنسان، اذا كان منفرداً، لا مجتمعاً. وهو ظاهر. (آملى ٣٨٦)

فهو وسط بين طرفين بالضرورة ١١/١٧٢

وههنا مقدمة مطويّة، وهى انّ كلّ ماهو معلول وعلّة، لايخرج عن كونه وسطا مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غير متناه. فان الوسطيّة لازمة، واللازم لاينفكّ عن الملزوم. (سبزوارى ٩٩)

أحدهما علة له والآخر معلول له. (هيدجى ٢٢٥)

لأنه، لكونه علة، يكون دونه شئ معلولا له، ولكونه معلولاً، يكون فوقه شئ علته. وذلك بعد بداهة أن الشئ لايعقل أن يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه. (آملى ٣٨٦)

فلاحتياجها الى الآحاد ١٣/١٧٢

التى هى معاليل، لاستيعاب المعلوليّة كلّها. والمحتاج الى الشئ معلول، سيّما الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلوليّة السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلوليّة على كلّ واحد، بحيث لايشذّ عنها واحد. والجملة ليست الاكل

واحد واحد. والهيئة التركيبيّة اعتباريّة،اذ لامزاج وامتزاج،ولاتركيب مودّيا الى الوحدة الحقيقيّة. فالمجموع من المعاليل معلول. (سبزوارى ٩٩–١٠٠)

لأنها مركبة منها ومتعلقة بها ، ولاتكون واجبة لذاتها ، بل لابدّ أن تكون معلولة لعلة مستقلة . (هيدجى ٢٢٥)

ومعلولات مترتّبة ١٦/١٧٢

قيد «مترتّبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انّه، لو لا الترتيب، لايوجب مجرّد المعلوليّة الانتفاء المذكور، كما فى النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان ، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها ، لايستوجب انتفاءآخرمنها ، اذ لاترتب علىّ ومعلولىّ بينها . ولذا سمّى برهان الترتّب. وفى التمثيل ، كحلق قيد معلّق من الجوّ العالى، اذا انفصم واحد منها، سقط مابعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق. (سبزوارى١٠٠)

والمعلولية مستوعبة ١٩/١٧٢

لما كان الكل معلولاً، فلابد من علّة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه. فبملاحظة طرف الوجود، يكون هذا هوالبرهان الأسدّ الاخصر. وبملاحظة العدم والانتفاء، يكون برهان الترتيب. (هيدجى ٢٢٥)

تكافؤ العلية والمعلولية ٢١/١٧٢

فى العدد والقوة والفعل ، وفى العدم أيضاً . سيأتى بيانه فى مبحث الأعراض . (هيدجى ٢٢٥)

وتقريره... أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى مالانهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف ، وهما السابقية على مابعده والمسبوقية لما قبله إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شئ. والمتضايفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر. فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق، من حيث هومسبوق ، أزيد من السابق، من حيث هوسابق. فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لايكون مسبوقاً بشئ، ويحصل

التكافؤ، وينتهى عدد المسبوق ايضاً،لأنه زائد على عدد السابق بواحد،وهو المعلول الأخير. (آملى ٣٨٧)

آلا وهو كالواحد ٢/١٧٣

وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد فى جواز طريان العدم. (سبزوارى١٠٠)

لايوجد شئ بعده ٥/١٧٣

فان وجوداتها حينئذ ، كشرطيّات ، بلاوضع مقدّم فيها ، بخلاف ما اذا تحقق فيها علة اولى مطلقة ، اذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدّم ، فينتج وضع التالى.(سبزوارى١٠٠)

رسم الجوهر ٧/١٧٥

انما عبر بالرسم دون الحد لأن الجوهر الجنسى الذى هو من الأجناس العالية، لا حدّ له ، لأن الحد مشتمل على جنس الشئ وفصله. والأجناس العالية لاجنس لها. . . وما لا جنس له لافصل له. (آملى ٣٨٨)

الماهية المحصلة ١/١٧٦

المراد بالمحصلة،التى يكون لها مابازاء فى الخارج. ويقال عليها المعقول الأول باصطلاح الفلسفى والمنطقى. والجواهر وبعض الأعراض، من المهيات المحصلة.

والمراد بالاعتبارى، مالا يكون لها فى الخارج ما بازاء ، وإن كان مما يصح اتصاف الشئ الخارجى به ، كالامكان الذى هو معقول ثان ، بالاصطلاح الفلسفى. (آملى ٣٨٨)

كانت لا فى الموضوع ٢/١٧٦-٣

أى فى محلّ مستغن عن الحالّ فيه ، وان كان فى المحلّ ، أى فى محلّ مفتقر ذاك المحلّ الى هذا الحالّ، كالصورة الحالة فى الهيولى حيث إنها مع حلولها فى الهيولى جوهر،اذ ليست حالة فى محل مستغن عنها. (آملى ٣٨٩)

فجوهر كان محل جوهر ٣/١٧٦

ومعلوم انّه لامنافاة بين نفى الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له ، للخصوص

والعموم بینهما، اذ الموضوع هوالمحل المستغنی عن الحال، والمحل یشمل المحل المحتاج الی الحال.
ثمّ انّه جری دأبهم علی هذه التقاسیم الاولیّة للموجود ، لانّ الحکیم باحث عن احوال الموجودات النفس الامریّة. وبهذه یحصل له احاطة اجمالیّة بموضوعات المسائل، والاقتدار التامّ علی البحث عن الاحکام والدلائل. (سبزواری ١٠٠)

محلّ جوهر ٣/١٧٦

بحیث یتحصل منهما وحدة طبیعیة ونوع طبیعی. (هیدجی ٢٢٥)
هذا شروع فی تقسیم الجوهر وبیان أنواعه. وحاصله أن الجوهرعلی خمسة أنواع :

(١) ماکان محلاً لجوهر، وهوالهیولی.

(٢) ماکان حالاً فی جوهر، وهوالصورة مطلقاً ، أعم من الجسمیة والنوعیة.

(٣) ماکان مرکباً من الحال والمحل، وهوالجسم.

(٤) ما لم یکن حالاً ومحلاً ، ولامرکباً منهما ، وکان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولکن له تعلق تدبیری استکمالی بعالم الصورة. وهوالنفس.

(٥) ما کان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً معاً. وهوالعقل ، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً بمعنی أنه لیس له تعلق تدبیری بعالم الصورة ، وإن کان له توجه تکمیلی بها ، بحیث إن کمال عالم الصورة ووصولها الی غایتها التی هی کمال کل موجود ، بالعقل. (آملی ٣٨٩)

أی من الصورتین الجسمیّة والنوعیّة ٤/١٧٦

مع الفرق بینهما مع کون کل منهما حالا فی المحل المتقوم بالحال ، بان الجسمیّة حالة فی المحلّ المتقوم بالحال فی التحقق ، والنوعیّة حالة فی المحلّ المتقوّم بالحال فی التنوّع. وبعبارة اخریٰ ، الجسمیة حالة فی الهیولیٰ الاولی، والنوعیّة حالّة فی الهیولی الثانیة والهیولی المجسّمة.
(سبزواری ١٠٠–١٠١)

فهو جسماً ٦/١٧٦

أی جسماً طبیعیاً. (هیدجی ٢٢٥)

دونه نفس ٦/١٧٦–٧

هذا كقولهم: النفس هى الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله. وقد يطلقون لفظ «النفس» على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية والحيوانية. لكن المراد هنا هو النفس الناطقة الانسانية والفلكية. (هيدجى ٢٢٥)

بصيغة المضارع ٨/١٧٦

اصله «تتعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسىٰ قومه». (سبزوارى ١٠١)

مرفوع على القطع ٩/١٧٦

وانّما قطع فى الموضعين، لعدم التطابق فى التنكير والتعريف. (سبزوارى ١٠١)

وَيْل لكل هُمزَة لُمزَة ٩/١٧٦

الهمزة ١/١٠٤

أى ودونه هو المفارق ١٠/١٧٦

الفرق بين الاحتمالين، ان المفارق فى الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفى الثانى مبتداء موخّر، و «دونه» خبر مقدم. وحينئذ ففى اللفظ، وان كان المفارق موخرا، لكنّه فى التقدير متقدم، اى دونه هو الجوهر المفارق. ثمّ انّه، اما نفس، ان كان المفارق مفارقا، له توجه تدبيرى استكمالى بعالم الصورة؛ واما عقل، ان كان المفارق تجرّده، بحيث له تنزّه عن الاكوان، وترفع عن التوجه التدبيرى الاستكمالى بعالم الصورة، وان كان له التوجه التكميلى. (سبزوارى ١٠١)

رسم العرض ٣/١٧٧

العرض، أعنى مفهومه، ليس من الأجناس العالية. وإلا، كانت المقولات منحصرة باثنين: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» على الأجناس العالية، عرضى... لكنه، مع ذلك لا حدّ له، لأنه ليس من المهيات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل. بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض، أعنى كوناً رابطياً. (آملى ٣٩٠)

العرض ما ١/١٧٨

أى وجوده النفسى عين وجوده الرابطى، مصداقاً وماهية. لامغايرة بينهما إلا بالاعتبار. والمراد بالكون فى الموضوع هو الحلول فيه، أى الاختصاص الناعت. وهو كون أحد الشيئين مختصّاً بالآخر، بحيث يكون ذلك الاختصاص منشأ لكون الأول نعتاً للثانى، والثانى منعوتاً للأول. (هيدجى ٢٢٦)

أما كونه فى نفسه ٢/١٧٨

الموجود من السواد [مثلاً] ينحلّ الى مهية، وهى المعبر عنها باللون القابض للبصر، ووجود عارض على تلك المهية فى العقل.

فهو، من حيث المهية، مستقل فى التعقل، أى معقول بذاته، ولايتوقف تعقله على تعقل موضوعه. ومن حيث وجوده الخارجى، يتوقف على وجود موضوعه، لأنه فى الخارج نعت للغير، ولايعقل وجود النعت بلاوجود منعوته. (آملى ٣٩٠)

كونه كوناً رابطياً ٣/١٧٨

المراد بالوجود الرابطى فى مقابل الوجود الرابط. هو الذى فى نفسه لغيره بغيره. (آملى ٣٩١)

لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ ـ ٦

الوجود لايكون تحت مقولة من المقولات، وإن كان له تعلق بالغير، لأن كل تعلق بالغير لايكون من مقولة الإضافة. بل الإضافة المقولية هى المهيّة المتعلقة بالغير التى تكون ذاتها فى مرتبة مهيتها عين التعلق بالغير. (آملى ٣٩١)

وليس اضافة مقولية ٧/١٧٨

لان الاضافة المقوليّة وغيرها، من مقولات الممكنات، من اقسام المهيّات. لانها اجناس، ومعروض الجنسيّة انمّا هو المهيّة. وايضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انمّا هو المفهوم، لا الوجود الحقيقى. (سبزوارى ١٠١)

وللمبدء اضافة اشراقيّة ۷/۱۷۸

وهى اشراق الله تعالىٰ[1] ، وهو الوجود الحقيقى المنبسط على المهيّات . وواضح انّه ليس مقولة ، لان المقولة ، كما علمت ، شيئية المهيّة ، بل المهيّة الناقصة المبهمة الجنسيّة . واشراق الله نور السّموات والارض اجلّ من ان تكون جهة ترابيّة . وانّما سمّى اضافة اشراقيّة ، تشبيهاً بالاضافة التى هو بين الطرفين ، فى انّه بين المرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيات الامكانية ، وهو برزخ البرازخ. (سبزوارى ۱۰۱)

اضافة اشراقية ۷/۱۷۸

هى عبارة عن الوجود الظلى المنبسط على الأشياء ، الذى هو الشئ بالحقيقة، والمهيات مشيئة به .

وإنما يسمى بالإضافة الإشراقية تشبيها بالإضافة التى بين الطرفين، فى أنه بين المرتبة الأحدية ، التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الإمكانية ، فهو برزخ البرازخ. والفرق بينه وبين الإضافة التى بين الطرفين ، هو أن الإضافة تتحقق بين الطرفين الذين متحققان من غير تلك الإضافة . فالإضافة متقومة بهما دون العكس . وفى الإضافة الإشراقية ، طرف الاضافة ، أعنى المهيات الاعتبارية متقومة بنفس الاضافة ، وهى متقومة بالطرف الآخر ، وهو المرتبة الأحدية. والمضاف والاضافة كلاهما متقومان بالمضاف اليه، لكن تقوّم الاضافة بلاواسطة ، وتقوّم المضاف بواسطة تقوّم الاضافة. (آملى ۳۹۲)

وهى هذه الثلثة والحركة ۱۲/۱۷۸

قد اختلف الآراء فى الحركة . فالشيخ الاشراقى جعلها مقولة على حدة. واكثرهم جعلوها عرضا وراء المقولات. وقالوا ان المقولات التى هى اجناس الممكنات، تسع او ثلث. وهيهنا اعراض اخرىٰ[1] ليست بمقولة ، ولا تحتها . ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى ، والفصول البسيطة . وليس كذلك . لانّ الوحدة والفصول وجود، كما حقّق فى موضع آخر . والنقطة ومثل العمى ، عدم بالذات . وصدر المتالهين، قدّس سرّه، قال: ان الحركة نحو من الوجود ، والوجود ليس بمقولة. يعنى انها وجود عالم الطبيعة ، لما ذهب اليه

من الحركة الجوهريّة، وان وجود الطبائع سيّال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة فی كلّ مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرّك، من «ان ينفعل». وهذا غير جيّد، لانّ الحركة غير التحريك والتحرّك، كما انّ السخونة غير التسخين والتّسخن. (سبزواری ١٠١–١٠٢)

صاحب البصائر ١٣/١٧٨

وهو ابن سهلان ساوجی. (هيدجی ٢٢٧)

والثانی للشيخ الاشراقی ١٣/١٧٨

حيث قال: إن الحركة لاتدخل تحت الجوهر، لأنها ليست نفس الكمّ، وإن كان له تقدير، ولا يلزم من كون الشیٔ متقدراً كونه كماً بذاته؛ وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارّة لاتقتضی القسمة؛ ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة الی المحلّ. (هيدجی ٢٢٧)

قسمة وهميّة ٢/١٨٠

لا الفكّية، لانها يعدم الكمّ. والقابل والمقبول، لابدّ ان يجتمعا. نعم، الهيولی تقبل الفكّية، اذ هی يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لامتصلة ولامنفصلة. (سبزواری ١٠٢)

له معان أخر ٤/١٨٠

ذكرها فی الطبيعيات عند اثبات الهيولی باصطلاح المشائين. (هيدجی ٢٢٧)

مايكون نسبته الی الجزئين ٥/١٨٠

فيلزم أن يكون وجوده بحسب الوهم. وإلا، لم يكن متساوی النسبة للجزئين، بل يختص بأحدهما دون الآخر. (هيدجی ٢٢٧–٢٢٨)

لم تجد فيها حداً مشتركاً ٩/١٨٠

يكون نسبته الی قسمين نسبة واحدة، بأن لم يختص بأحدهما. (هيدجی ٢٢٨)

كان الباقی اربعة ٩/١٨٠–١٠

فإن الواحد المفروض حداً خارج عن القسمين. فيلزم قسمة الخمسة الی الإثنين

والإثنين. وهو خلف. (هيدجى ٢٢٨)

وأول وهو المتصل ١١/١٨٠

الكم المتصل على ثلثة أقسام:

الأول: الجسم التعليمى. وهو الكمية السارية فى الأقطار الثلث من الجسم الطبيعى.

فالأقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار أصلاً، لامطلقاً ولا متعيناً، هو الجسم الطبيعى وهى مع المقدار المطلق، هو الجسم التعليمى المطلق. ومع المقدار المعيّن، هو الجسم التعليمى المعين. (آملى ٣٩٨)

وهو الكمّية السّارية ١١/١٨٠-١٢

فهو قدر الجسم الطبيعى وساحته. لانّ الجسم الطبيعى هو ذو الامتداد المطلق، بلا تعين قدر ومقدار. فاذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمى. (سبزوارى ١٠٢)

ليس كمّ قابل الضدية ١٩/١٨٠

لكمّ آخر.

لو قيل: إن الزوجية كمية مضادّة للفردية، فجوابه أنها ليست من باب الكمّ لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها، بل هى من باب الكيف؛ ولأن الفردية ليست وجودية، لأنها عدم الزوجية، فالمقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد؛ ولأن موضوعهما ليس واحداً. (هيدجى ٢٢٨)

كالجوهر ١٩/١٨٠

أى، كما أن الجوهر ليس ضداً لجوهر آخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لايجتمعان فى موضوع واحد. والجوهر لايكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراده المحل، كالصور الجسمية أو النوعية. فالتضاد منفى بين الجواهر. (آملى ٣٩٨)

والمنفصل بعض انواعه مقوّم للبعض ٢٠/١٨٠

هذا على مذهب البعض. وامّا على التحقيق، فكلّ عدد متقوم بالواحد لاغير، اذ

لو تقوم من العدد الذى دونه ، لزم الترجيح من غير مرجّح ، ولزم التكرّر فى المقوّم ، كما لايخفى. لكن ، مع هذا، كان الافناء بالعادّ العددى، والتجزية بالكسور العددية، ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض، والعروض ينافى الضدية. (سبزوارى ١٠٢)

وايضاً الإتحاد فى الموضوع ٢١/١٨٠

وايضاً غاية الخلاف شرط الضدية . وليس بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حدّ لايقبل الزيادة. (هيدجى ٢٢٨)

أما عدم اتحاد الموضوع فى الكم المنفصل، أعنى العدد، فلأنه ليس لشئ من مراتب العدد موضوع قريب مشترك. فإن الاثنين يعرض معدوداً ، والثلاثة مثلاً معروضاً آخر ، وليسا مثل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد.

وأما عدم اتحاده فى الكم المتصل، فإن الجسم الطبيعى موضوع للجسم التعليمى، والجسم التعليمى موضوع للسطح، والسطح للخط. فليس بين الجسم التعليمى والسطح والخط اشتراك فى الموضوع. (آملى ٤٠٠)

أنواعه تؤخذ تعليمية ١/١٨١–٢

يعنى أن أنواع الكم المتصل القار، أى الخط والسطح والجسم، قد تكون تعليمية، بأن تؤخذ... لأن العلوم التعليمية تبحث عنها، أى عن هذه الأنواع كذلك، أى مأخوذة على هذا الوجه.

وخصّ بالمتصل مع أن العلم الباحث عن أحوال الكم المنفصل، كالحساب ، يسمى أيضاً تعليمياً ، لأنهم لم يعتبروا ذلك فى المنفصل، ولم يقولوا عدداً تعليمياً، كما قالوا جسماً تعليمياً وخطاً تعليمياً، لا أن البحث عنه لم يسمّ تعليمياً، اذ لايجب الاطراد فى جهة التسمية. (هيدجى ٢٢٩)

لابشرط شئ ٣/١٨١

اذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لابشرط عن اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها ، بنحو عدم اعتبار شئ معه ، بل بأن يتصور من حيث

هو مقدار ، من غير التفات الى شيء خارج عن ذاته معه ، كان ذلك مقداراً تعليمياً .
(آملی ٤٠١)

وأخصص به، أي بالكم ١٨١/٥

مطلقاً، متصلاً كان أم منفصلاً . (هيدجى ٢٢٩)

شيء يفنيه ١٨١/٦

باسقاطه عنه مراراً، إما بالفعل ، كما فى الكم المنفصل ، وإما بالقوة ، كما فى المتصل، فإنّه قابل للتجزية ، فيجب أن يكون قابلاً للتعديد، لأن التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد ، والعدد مبدئه الواحد. (هيدجى ٢٢٩)

ويسمى هذا الشيء عاداً للعدد، وهو ما كان إسقاطه عن عدد مراراً موجباً لإفناء ذلك العدد، كالثلاثة بالنسبة الى التسعة.. . فإنه لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات ، لايبقى منهما شيء . وهذا بخلاف الثلاثة الى العشرة أو الاثنين الى السبعة ...

ومما ذكرنا ظهر أن ما من مرتبة من مراتب العدد إلا وهى مشتملة على ما يعدّها، ضرورة وجود الواحد فى كل مرتبة من مراتبها ، اذ العدد يتشكل بتكرار الواحد كما هو واضح . فاسقاط الواحد عن كل مرتبة ، كانت مرات متعددة مفنية لها.

لكن قد يوجد فى بعض المراتب مايعدّها غير الواحد ايضاً ، كالاربعة والستة والثمانية ونحوها . وقد ينحصر العاد فى بعض المراتب بالواحد فقط ، كالثلاثة والخمسة والسبعة والإحدى عشر ونظائرها . (آملی ٤٠٢)

اطلاق «الضد» عليه ١٨١/٩

عدم التساوى. . . نقيض للتساوى. وعبّر عنه بالضد ، اذ الضد بالمعنى الأعم يشمل النقيض ، حيث يطلق عليه « الضد » أيضاً ، كما فى اصطلاح المنطقيين ، وفى بعض العلوم ، كالأصول ، حيث يعبرون عن النقيض بالضد العامّ ، كما فى مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده. (آملی ٤٠٣)

كذا نهاية ولانهايه ١١/١٨١

أى قبول النهاية واللانهاية. وسيأتى اثبات تناهى الأبعاد فى فن الطبيعيات.
(هيدجى ٢٢٩)

لانهاية ١١/١٨١

[اللانهاية] التى أخذت سلباً للنهاية على نحو العدم والملكة، لا السلب المطلق، فإن الأخير يوجد فى غير الكم أيضاً، كما فى المجرد، بل الواجب. (آملى ٤٠٣)

ما قرّ من الهيئات ٢/١٨٢

المراد بـ «الهيئة» هيهنا هو العرض. وفى شرح الهداية للميبدى أنه «لاتغاير بين الهيئة وبين العرض، إلا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض».

فقول المصنف: «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولايقتسم بالذات»، هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لايقتضى لذاته قسمة ولانسبة. وهذا رسم للكيف. (آملى ٤٠٤)

وان يفعل وان ينفعل ٢/١٨٢-٣

الأول هو كون الشئ بحيث يؤثر فى غيره تأثيراً غير قارّ الذات. والثانى هو كون الشئ بحيث يتأثر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات. (هيدجى ٢٢٩-٢٣٠)

ما اختص بالنفس ٥/١٨٢

أى، بالاضافة الى الاجسام، فهى الخاصة الاضافيّة. فلايرد ان العلم والقدرة والارادة وغيرها، من الكيفيّات النفسانيّة، لاتختص بالنفوس، لوجودها فى الواجب تعالى، والعقول الكلّية. (سبزوارى ١٠٢)

الكيفيات النفسانية ٥/١٨٢

أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانيّة من بين الأجسام. فالاختصاص إضافى.
(هيدجى ٢٣٠)

كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية، إنما هو باعتبار عدم تحققه فى الأجسام، لا باعتبار عدم تحققه فى غير النفس. فلا ينافى وجوده فى غيره من المجردات،

كالعقل. (آملى٤٠٥)

كالإستقامة والانحناء ١٨٢/٧–٨

الاستقامة مختصة بالخط، والانحناء يعم الخط والسطح، والشكل مختص بالسطح. (آملى ٤٠٥)

والشكل ونحوها ١٨٢/٨

كالزاوية، فانها هيئة محاطية السطح بحدّين، من حيث الانتهاء بنقطة الملتقى، من غير ملاحظة المحاطية الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخرى[1]، كما فى الشكل. هذا فى الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسّمة. (سبزوارى١٠٢–١٠٣)

جعل الشكل من الكيفيّات المختصة بالكم، مبنى على مذهب الحكماء من جعله مندرجاً تحت الكيف. وتعريفه بأنه هيئة تعرض للجسم من احاطة حد أو حدود به. وأما المهندسون، فهم جعلوه من مقولة الكم. وعرفوه بانه مقدار ما احاط به حد أو حدود. (آملى٤٠٥)

كالزوجية والفردية ونحوهما ١٨٢/٨

المراد بنحوالزوجية والفردية هوالمنطقية والأصمّية والكاملية والناقصية ونحو ذلك من أوصاف العدد، على ما هو مذكور فى الحساب. (آملى٤٠٥)

من الاستعداد الشديد ١٨٢/١٠–١١

والجنس للقوّة واللاقوّة، هو الاستعداد الشديد لأمرخارج. وبعضهم جعل القوة جنسا لأمرين: احدهما القوّة على اللاانفعال واللاقبول، وثانيهما القوّة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بانّ المصارعة لاتتمّ الّا بالعلم بتلك الصناعة، وبالقدرة على تلك الافعال. وهما من الكيفيّات النفسانيّة، وبصلابة الاعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الى[1] الاستعداد الشديد على اللاانفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثمّ انّ الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيّات الاستعداديّة، الّا انّ الشّديدين المذكورين مسمّيان بالقوّة واللاقوّة. هذا ما عندى. (سبزوارى ١٠٣)

كالكيفيات الفعلية والانفعالية ١٤/١٨٢

الكيفيات الملموسة، إما فعلية أوانفعالية. والمراد بالأول هومايفعل الصورة بواسطته فى المادة، كالحرارة والبرودة. وبالثانى ماتنفعل المادة باعتباره، كالرطوبة واليبوسة. (آملى ٤٠٦)

التى هى اوائل الملموسات ونحوها ١٤/١٨٢

وهى ثوانى الملموسات، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها. (سبزوارى ١٠٣)

أوائل الملموسات ١٤/١٨٢

وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. كما ان الملموسات أوائل المحسوسات، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات، لأنها مدركة أولاً وبالذات، وماعداها، أعنى اللطافة والكثافة وغيرهما، تدرك بتوسطها. (هيدجى ٢٣٠)

كالطعوم البسيطة التسعة ١٤/١٨٢ـ١٥

الحاصلة من ضرب الثلثة الفاعلة، اعنى الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، فى الثلثة المنفعلة، اعنى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولما كان المطلب كثير النفع، سيّما فى معرفة كيفيّات الاغذية والادوية، حارها وباردها ومعتدلها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم»
«مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم

فـ«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. والـ«لام» عن لطافة المادة المنفعلة. والـ«غين» عن غلظة المادة. والـ«ميم» عن معتدل المادة. والـ«باء» عن البرودة الفاعلة. و«ميم» اوّل التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ«نحوها» بعد الطّعوم هو الطّعوم المركّبة. (سبزوارى ١٠٣)

الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة

والتفه. (آملی ٤٠٨)

بيان لكيف محسوس ١٦/١٨٢

يعنى ان الكيف المحسوس المطلق، تحته جنسان: الانفعالى والانفعال، ويقع تحت كل منهما، جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التى تحت كلّ منها اجناس وانواع. (سبزوارى ١٠٣-١٠٤)

يعنى أن الكيف المحسوس مطلقاً، سواء كان مبصراً أو مسموعاً أو مطعوماً أو مشموماً أو ملموساً، ينقسم الى نوعين إضافيين، كلّ نوع منهما جنس يقع تحته جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التى تحت كل منها أجناس وأنواع الى أن ينتهى الى الأفراد. وهذان النوعان هما الانفعالى والانفعال. (آملى ٤١١)

بخصوصها أو عمومها ١٨/١٨٢

قال فى أسفار: فالخصوص كما فى كيفيات المركبات، كحلاوة العسل، والعموم كما فى كيفيات البسائط، كحرارة النار. (هيدجى ٢٣٠)

فالخصوص كما فى المركبات، مثل حلاوة العسل وصفرة الذهب، لأن كلاً منهما تابعة للمزاج الذى لاتتحقق إلا عند انفعال المواد.

والعموم كما فى البسائط، كحرارة النار، فإن حصولها فى النار. وإن لم يكن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة أن يحدث أيضاً بالانفعال الذى هو المزاج، كما فى الفلفل. وهذا معنى العموم. (آملى ٤١١)

أو عمومها ١٨/١٨٢

أى، بنوعها. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهى من نوع حرارة النار البسيطة الّتى لاامتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها. (سبزوارى ١٠٤)

شديدة الشبه بـ «ان ينفعل» ٢٠/١٨٢

فان «ان ينفعل» هو التأثّر التدريجى، والامر التدريجى تكون كل مرتبة منه بصدد

التصرّم. فالمقولتان متشابهتان فی قصر مدّة البقاء. (سبزواری ۱۰۴)

لکن حاولوا التفرقة ۱۸۲/۲۱

یعنی ان ماقالوا فی وجه التسمیة بالانفعالیّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج، جار فی الانفعالات. لکن لم یسمّوها بالانفعالیّات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفا، لان العوالم متطابقة. فخیر اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قیل: زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی. (سبزواری ۱۰۴)

بل فی سائرالمقولات العرضیّة ۱۸۴/۲

اذ اردت ان ادرجها فی منظومة المنطق، تاسیّاً بالقدماء، کما عددت ابواب المنطق لک، فی الحواشی التی مضت فی مبحث التقابل. (سبزواری۱۰۴)

فإن کلیات الجواهر ۱۸۴/۴ــ ۵

وأما جزئیات الجواهر، فهی، کما تکون جواهرذهنیة عند تحققها فی الذهن، تکون جواهر خارجیة عند تحققها فی الخارج.

فما هوالمنحصر بالذهنیة، هو کلیات الجواهر. (آملی۴۱۲)

کعلم العقل والنفس ۱۸۴/۵ــ ۶

فإنا ندرک ذواتنا بعین صورتنا التی نحن بها نحن، لابصورة زائدة علیها. فإن کل إنسان یدرک ذاته علیالوجه الذی یمتنع الشرکة فیه. ولوکان هذا الادراک بصورة حاصلة فی نفسنا، فهی تکون کلیة. (هیدجی۲۳۱)

انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهرخارجیة، لأنه لیس إلا نفس ذاتها. ولما کانا من الجواهرالخارجیة، فیها علم ومعلوم. فنفس حقیقتها التی جوهرخارجی علم. فالعلم فیها جوهرخارجی. (آملی۴۱۲)

فانّه عین ذاته ۱۸۴/۷

وکذا علمه بما سوی ذاته. ولم نذکره، اطرادا للثلثة، ولان عینیّة علمه بذاته اتفاقی، دون علمه بما سواه، سیّما علمه التفصیلی بها، کما سیاتی. (سبزواری ۱۰۴)

بملاحظة ٧/١٨٤

متعلق بقوله «لیس العلم». أی لیس العلم کیفیة بالنظر الی تلک المراتب من العلم. (هیدجی ٢٣١)

کیفیة نفسیة ٨/١٨٤

هی العلم الحصولی المکتسب، لقیامها بالذهن. (هیدجی ٢٣١)

معنی مصدری ٩/١٨٤

وهو العلم المصدری الذی یشتق منه صیغه المشتقة من الماضی ونحوه، وما یعبر عنه بـ «دانستن» الذی هو نسبة بین العالم والمعلوم. وإلا، فالعلم بمعنی «دانش» لایکون مصدراً. فلا یشتق منه شیٔ، ولایتصرف بوجه، بل هو اسم جامد، لا تصرّف فیه أصلاً. (آملی ٤١٢-٤١٣)

أو انفعال ١١/١٨٤

لأنه عند الجمهور عبارة عن قبول النفس الصور العلمیة. (هیدجی ٢٣١)

هنا نقشاً بعقلنا ١٢/١٨٤

عند علمنا بشیٔ بالعلم الحصولی ثلاثة أشیاء: (١) الصورة الحاصلة من الشیٔ عندنا التی معلومة لنا بالعلم الحضوری، و (٢) الانفعال الحاصل فینا بحصول تلک الصورة لخروجنا بها من النقص الی الکمال ومن القوة الی الفعل، و (٣) اضافة بین تلک الصورة الحاصلة وبین ما یطابقها ویحکیها، أعنی المعلوم بالعرض.

فمن قال بأن العلم من مقولة الکیف، نظر الی نفس تلک الصورة القائمة بالذهن، التی وجودها فی نفسها عین وجودها لدی الذهن. فهی کیف، أی عرض لایقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفسانی، أی قائم بالنفس، متقوم به نحو قیام العرض بالموضوع.

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر الی الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر الی الاضافة التی بینها وبین المعلوم بالعرض. (آملی ٤١٣)

أی المعلوم بالذات ۱۵/۱۸۴

لأن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه، وصورته العینیة هی بعینها صورته العلمیة. ویقال له المعلوم بالذات.

وثانیهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه، وصورته العینیة لیست هی بعینها صورته العلمیة. وهو المعلوم بالعرض. (هیدجی ۲۳۱–۲۳۲)

فی الذات ما الحضور بالمحصور ۲۰/۱۸۴–۲۱

«فی الذات» متعلق بـ«المحصور»... وحاصل المعنی أن العلم الحضوری لیس محصوراً فی العلم بالذات، بل هو مصداق له، ومصداقه الآخر هو علم العلّة بمعلولها، فإنّه أیضاً حضوری، یکون نفس حضور المعلول لدی العلة، کما هو طریقة الاشراق فی علم الواجب تعالی بالأشیاء بالعلم التفصیلی بعد ایجادها، فإن مناطه عنده نفس وجود الأشیاء وحضورها عنده تعالی. (آملی ٤١٤)

کصور فی علمنا الحصولی ۳/۱۸۵

وکعلم الواجب تعالیٰ بالوجودات المعلولة، عند اهل الاشراق. فان صفحات نفس الامر، بالنسبة الیه تعالی، کصحائف الاذهان، بالنسبة الینا من وجه، ولا نسبة من وجه. (سبزواری ۱۰٤)

اختلفوا فی الصور العقلیة، فقیل إنها أیضاً من فعل النفس فی مرتبة العقل، کما کانت الصور الخیالیة فعلها، لکن فی مرتبة الخیال. وعلی ذلک تکون قیام تلک الصور العقلیة بالنفس قیاماً صدوریاً... نحو قیام کل معلول بعلته.

وقیل إنها حالّة فی النفس قائمة به بالقیام الحلولی، نظیر قیام العرض بمعروضه. ویکون اختراعها من العلة المفیضة ایاها علی النفس، وهو العقل المفارق، الی أن ینتهی الی المبدء الفیّاض. وتکون النفس محلاً لها وهی حالّة فیه.

وعلی کلا التقدیرین، یکون علم النّفس بتلک الصور العقلیّة حضوریّاً، بمعنی کون وجود تلک الصورة فی النفس بنفسه ملاکاً لمعلومیتها للنفس، ولا تکون معلومیتها

للنفس بواسطة حصول صورتها فی النفس لـکی یلزم التسلسل فی الصور أو عدم علم النفس ببعض منها. (آملی ٤١٤-٤١٥)

کالخیالات ٤/١٨٥

فی أنها فعل النفس و عملها من الترکیب بین الصور وتفصیلها ونحوهما من التصرّفات الأخری. (هیدجی ٢٣٢)

بناء علی انّ العلم بها بالانشاء والفعالیّة ٤/١٨٥

وهوالحقّ، کما یقول به صدر المتالهین، قدّس سرّه،وکما یراه الشیخ العربی محی الدین. قال فی الفصوص: بالوهم یخلق کل انسان فی قوّة خیاله مالاوجود له الّا فیها. وقال الحکماء: العقل البسیط خلّاق المعقولات التفصیلیّة. (سبزواری ١٠٤)

وان کانت تشبیهیة ٥/١٨٥

بناءً علی... کون قیامها [أی، قیام الصور العلمیة] بالنفس بالقیام الحلولی، تصیر کلمة «الکاف» تشبیهیة، لما عرفت من أن علم النفس بتلک الصور حضوری مطلقاً، ولو کان قیامها به حلولیا، وعلیه، فلاتکون معلولة للنفس.

واذا کان علم النفس بها، مع کونه قابلاً لها وهی مقبولة، ونسبة القابل الی المقبول بالامکان، حضوریاً، کان علم العلة الفاعلیة بالمعلول حضوریاً بطریق أولی، لأن نسبة المعلول الی العلة بالوجوب، لاسیما الفاعل بالاصطلاح الالهی. (آملی ٤١٦)

حاصلة للشئ ١٠/١٨٥

أی، للنفس، لانّ الکلام فی الکیفیّات النفسانیّة. (سبزواری ١٠٤)

لکنّه حالة بسیطة ١٦/١٨٥

هی اتمّ مراتب العلم الاجمالی فیک، ومن ادناها علمک بما سوی الله تعالی، بعنوان انها ممکنات، أو انها جواهر واعراض، أو انها مقارنات ومفارقات و برزخیا. (سبزواری ١٠٤-١٠٥)

کما مرّ ٢٠/١٨٥

فی توهمک السقوط، کالکونک علی جذع عال، و کصورة بیت تخترعها وتصنعها

فى المادة. (سبزوارى١٠٥)

والانفعالى من المرسوم ٢٠/١٨٥

حاصله أن العلم الانفعـالى هو المرسوم فى العقل بعد حصول المعلوم بالعرض فى الخارج ، وكان وجوده العينى سبباً لارتسامه فى العقل . ولما كان ارتسامه فى العقل بسبب وجوده العينى ، يسمى بالانفعالى. (آملى ٤١٧)

كان المعلوم سببه ٢٢/١٨٥

استعمال «كان» باعتباران المعلوم بالعرض معدّله. والسبب الفاعلى فى السلسلة الطولية وباطن الذّات كالعقل الفعّال المعلم ، الشديد القوىٰ. (سبزوارى١٠٥)

وليس مجرّد نسبة الشئ ٣/١٨٦

حتى يكون الاين امراً اعتبارياً لايحاذيه شئ فى الخارج . وكذا المتى وغيره. فانّ جميعها اكوانا خاصة ، ضمائم الموضوعات. لكن كل كون بنحوخاص، فان هيئة محاطيّة امر قار بمحيط قار، وهى الاين ، غير هيئة محاطيّة امرسيّال ، وهو المتمتى بامر سيّال ، لاحدله غير الحدود المشتركة المفروضة. وهو قدرالحركة الفلكيّة الدائمة التى من الله ابتداءها واليه انتهاءها. وقدمرّ تفصيل فى الاوعية فى الحواشى السابقة على مسألة الحدوث. (سبزوارى١٠٥)

وغيرهما من الآنيات ٥/١٨٦

كتقاطع خطّ بخطّ. (هيدجى٢٣٣)

فى الحركة القطعية ٦/١٨٦–٧

كون الحركة القطعية زمانياً على وجه الانطباق ، بمعنى انطباقهـا على الزمان ، بحيث يكون بازاء كل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان ، فيقع كل جزء منها فى جزء من الزمان ، منطبق على ذلك الجزء من الحركة . (آملى٤١٨)

فى الحركة التوسطية ٧/١٨٦

كون الحركة التوسطية زمانياً لاعلى وجه الانطباق، بمعنى كونها بتمامها فى كل جزء من الزمان المفروض الذى أخذ ظرفاً لها. (آملى ٤١٨)

ومنها الجدة ۷/۱۸۶

مصدر، کالعدة، معناها الوجدان، فیساوق «الملک» و«له»، کما عبّرنا سابقاً فی النظم. (سبزواری ۱۰۵)

فیکون اضافة الهیئة ۸/۱۸۶

انما قلنا ذلک، لان الجدة هیئة الاحاطة، لاهیئة المحیط، کالقمیص فی التقمّص. (سبزواری ۱۰۵)

من نسبة الاجزاء ۱۳/۱۸۶–۱۴

بدل تفصیلی لقولنا «من نسبتین معاً» أی الوضع هوالهیئة المعلولة للنسبتین. قدیقال: النسبة الی الامور الخارجة، زادها الشیخ، وهو ضروری. فان الوضع یتغیر، ولا یتغیر النسب التی بین اجزاء الشیٔ، کالقائم، اذا قلب بحیث لایتغیر شیٔ من النسبة التی بین اجزائه. فلو کان الوضع عبارة عن مجرّد الهیئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الی بعض، لم یتغیر الوضع حینئذ. فکان الانتکاس قیاما. (سبزواری ۱۰۵)

سواء کان فی داخله ۱۵/۱۸۶

هذا لادخال وضع الفلک الاقصیٰ، فان خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولاخلاء ولاملاء. (سبزواری ۱۰۵)

کما فی الوضع الحاصل للجسم المحیط، أعنی محدد الجهات، أو فی خارجه، کما فیما سواه. (آملی ۴۱۹)

وبحسب کون رأسه من فوق ۱۷/۱۸۶

وهو نسبة أجزائه الی الأشیاء الخارجة عنه. ولو لاهذا الاعتبار، لکان الانتکاس قیاماً أیضاً. (هیدجی ۲۳۴)

ثم الوضع للکون ۱۷/۱۸۶

وایضاً یطلق بمعنی جزء المقولة، وهو الهیئة العارضة للشیٔ، بحسب نسبة اجزائه بعضها الی بعض. (سبزواری ۱۰۵–۱۰۶)

وحیث اعتبر التدرج ۲۱/۱۸۶

ولذا عبّر عنهما، «ان یفعل» و «ان ینفعل»، لان المضارع للاستمرار التجددی. وقد یقال: اختیرا علی الفعل والانفعال، لان الفعل یطلق علی المؤثر، بعد انقطاع تاثیره. اذیقال عند انقطاع التاثیر انه «فعل». والانفعال یطلق علی المتاثر، بعد انقطاع تاثره، اذ بعد انقطاعه یقال: انه «انفعل»، بخلاف «ان یفعل» و «ان ینفعل»، فانهما لایطلقان الّا علی الموثر والمتاثر حال التاثیر والتاثر. والاول اولی[1] کما لایخفی[1]. (سبزواری ۱۰۶)

قال الشیخ ۲/۱۸۷

حاصله ان الاضافة مهیّة معقولة بالقیاس الی مهیّة معقولة بالقیاس الی الاولی. فالنسبة متکرّرة، لان الطرفین کلاهما نسبة. فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقیاس الی النسبة الاخری[1]، وهی البنوّة، بخلاف النسبة. فالاین مثلاً نسبة، لااضافة، لانها نسبة الجسم الی المکان، والجسم والمکان لیسا امرین معقولین بالقیاس. نعم، اذا اعتبر الجسم، من حیث المحاطیة، والمکان، من حیث المحیطیّة، تحققت الاضافة. وفی مثال الشیخ، اذا اعتبر نسبة السقف الی الحائط، فهی نسبة لااضافة، واذا اعتبرت، من حیث ان السقف مستقر، والحائط مستقر علیه، کانت اضافة. (سبزواری ۱۰۶)

مضاف مشهوری ۱۰/۱۸۷–۱۱

المشهوری قسمان: أحدهما نفس الموصوف بالاضافة، کذات الأب؛ وثانیهما الذات مع الوصف، أی مجموعها. (هیدجی ۲۳۴)

وهو مایعرضه الاضافة ۱۱/۱۸۷

أی، نفس الامر المعروض. وکذا مجموع الامرین. والاول هو المقولة، والثانی خارج عن غرضنا ههنا. والثالث جمع الاعتبارین. ونظائره کثیرة. منها الکلّی والمتصل والابیض والموجود. فالموجود الحقیقی هو الوجود، والموجود المشهوری هو المهیّة المعروضة وکذا مجموع المهیّة والوجود، وغیر ذلک. (سبزواری ۱۰۶)

وفی المضاف الانعکاس قد لزم ۱۱/۱۸۷

وهذا من لوازم کونه نسبة متکرّرة ، فانّ النسبة ، اذا اعتبرت نسبة،لم تتکرّر. فاذا قیل : الاب اب الانسان ، لم ینعکس الی انّ الانسان انسان الاب . وکذا اذا قیل : الرأس رأس الحیوان ، لم ینعکس الی انّ الحیوان حیوان الرأس ، بخلاف ما اذا قیل : الرأس رأس لذی الرأس. ثمّ انّ هذا الانعکاس غیرما فی المنطق، کما لایخفی[1]. (سبزواری ۱۰۶–۱۰۷)

هذه خاصة للمضاف المشهور. فإنه ، اذا نسب أحد المضافین المشهورین الی الآخر، من حیث إنه مضاف ، وجب أن ینعکس تلك النسبة. فینسب الیه الآخر أیضاً. فکمایقال الأب أب الإبن ، یقال الإبن ابن الأب .

وإن أخذ أحدهما ، من حیث إنّه مضاف ، ونسب الی الآخر لامن هذه الحیثیّة ، لم ینعکس. مثلاً ، اذا قیل: الأب أبو إنسان ، لم یقل: الإنسان إنسان أب .

وأما المضاف الحقیقی ، فلانسبة فیه حتی یتصور فیه انعکاس،اذ لایقع الأبوة أبوة للبنوة. هکذا فی الشرح الجدید. (هیدجی ۲۳٤)

تکافؤ فعلاً وقوّة ۱۲/۱۸۷

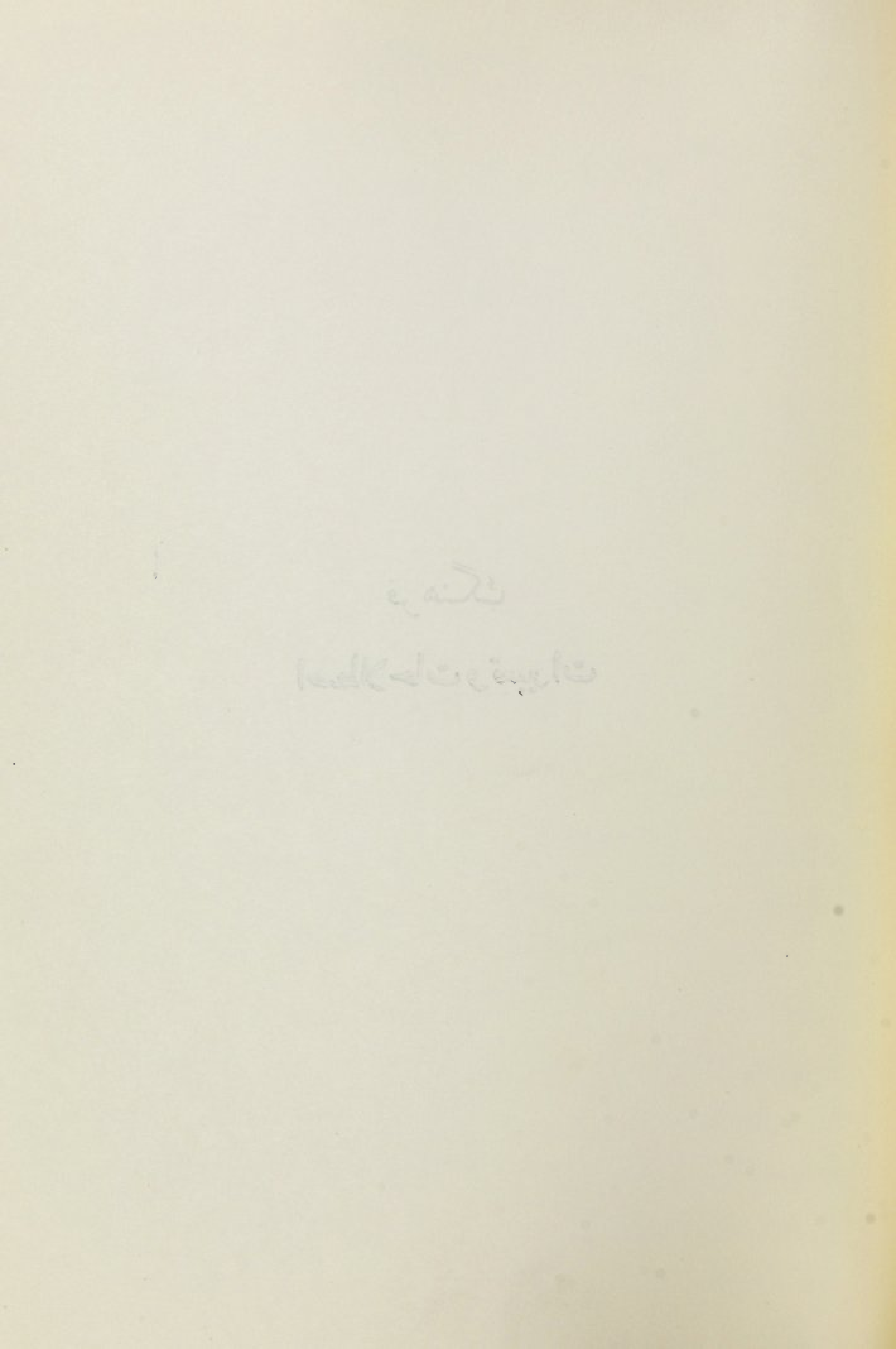
بل عدداً ، وایضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً. فالابوة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة، والمعینّة بازاء المعیّنة ، والبنوّات المتعدّدة بازائها الابوات المتعدّدة ، وان کانت فی أبٍ واحد. (سبزواری ۱۰۷)

فلا شئ خالیا ۱٦/۱۸۷

هذا علی الاجمال ، وامّا علی التفصیل ، ففی الاوّل تعالیٰ کالاوّل ، وفی الجواهر کالاب ، وفی الکم کالمساوی ، وفی الکیف کالمشابه ، وفی المضاف نفسه کالاقرب ، وفی الوضع کالاشدّ انتصابا ، وفی الاین کالاعلی ، وفی المتیٰ کالاقدم ، وفی الجدة کالاکسی ، وفی «ان یفعل» کالاقطع ، وفی «ان ینفعل» کالاشدّ تسخّنا. (سبزواری ۱۰۷)

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات



الآن moment ; unit of time

هوالحد المشترك فى جزئى الزمان ٨/١٨٠ ؛ هوحد الزمان كالوصولات و المماسات ٥/١٨٦

الآنات moments ; units of time

اوعية الآنيات ٧/١١٣ ؛ اطراف الزمان ٧/١١٣

الآنيات momentary things

كالوصولات الى حدود المسافات ٧/١١٣

الابداعى originated (with no preceding element)

كون الفلك ابداعيا ١٨/١٤٣

الاتّحاد بحسب الوجود unity with regard to (external) existence

١٧/٦٦

اتّحاد الزّمان unity of time

شرط التناقض ٢١/١٠٥

اتحاد المادة والصورة unity of matter and form

٢٣/٦٥

اتحاد المدرك مع المدرك

unification of the perceiver and the perceived ; the unity of the subject and the object

٨/٦٦

الاتصاف qualification

ان كان كالعروض ٢/٦٧ ؛ فرع تحقق الطرفين ٤/٨٨ ؛ مجعول بالعرض ٢/٩٠ ؛ امرعدمى ١٤/١٠٢

الاتّفاق incidence

بطلانه ١٣/١٦٤ ؛ كالامكان ١٩/١٦٤

اثر الجاعل the effect of the Maker

اولاً و بالذات نفس المهية ٢١/٨٦ ؛ امر بسيط ٣/٨٨

الاجتماع collected-ness, collection

هيئه امر اعتبارى ١٨/١٣٩

اجتماع المتقابلين agreement of two opposites

يلزم على تقدير عودالزمان ١/٧٩

الاجزاء (بالاسر) the parts

سبقها على الكل وجب ١٣/١٣٩

الاجزاء الحدية

the constituent parts of a definition

الاقوال فيها ٢/٣٧ ؛ فى مقام تجوهرها مختلفة ١٢/٣٧ ؛ خواصها ١/١٣٩ ؛ بينة غنية عن السبب ٢/١٣٩

الاجزاء الخارجية the external parts
اعنى المادة والصورة ٢١/٧٠

الاجزاء العقلية the rational parts
متحدة فى الوجود ١٢/٥١ ؛ سلبها عن الوجود ٢١/٧٠

الاجزاء العينية the concrete parts
تركيبها اتحادى ٤/١٤١

الاجزاء المركّب الحقيقى the parts of a real composite
لابدفيها من الحاجة بينها ١/١٤٠

الاجزاء المقدارية quantitative parts
سلبها عن الوجود ١/٧١

الاجسام bodies
مركبات خارجية ٦/١٣٤

الاجناس العالية the highest genera
المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة ١٩/٥٦

احكام الوجود the properties of existence
مثل وحدته وكثرته و ثباته وسيلانه ووعائه ١٥/١١٣

الاحكام العقلية rational principles
لاتخصص ٦/١٥٢

الاحوال states
المعتزلة جعلوا الجوهرية منها ١/٧٥ ؛ هى لوازم الواجب تعالى عندالمعتزلة ٨/١٠٤

الاخبار the act of predication
عن الشئى يتوقف على تصوره ٨/٨١

الاخبار بلااخبار the act of predication without predication
عن نفى مطلق و عدم بحت ٥/٨١

الاخصّ what is more particular
سراعرفية الاعم منه ٣/١٤٦

الادراك perception ; cognition
نحوى الادراك ،اى التعقل والاحساس ٣/١٤٤

الادوار الفلكية spherical revolutions
عودها ٩/٧٩

الارتباط الى الجاعل connection with the Maker
ذات المجعول به مشترطة ٣/٩١

الارتباط الحقيقى real connection
ذات المجعول عين الارتباط الحقيقى ٤/٩١

ارتسام الاعدام فى الوهم the representation of non-existences in the imagination
باعتبار الاضافة الى الملكات ٣/٧٧

الازمنة times
مقادير الحركات الدورية ازمنة ٢/١١٤
السابق واللاحق غير مجتمعين با لذات فيها ٦/١١٨

الازيدية والانقصية being more and less

الاشتراك analogical

الاشخاص individuals; particulars

فى مقابل الانواع والاجناس ٣/٦٣

الاشدّية و الاضعفيّة being stronger and weaker

من اقسام التشكيك ٤/٧٣

الاشراق illumination

من النفس ٩/٦٤

اشراق المُثل النورية the illumination of the luminous Ideas

٢/١١٦ ، ٤

اصالة المهيّة the principality or fundamental reality of quiddity

١٠/٤٣ ؛ ١٣/٥١ ؛ ٢١/٦١

اصالة الوجود the principality or fundamental reality of existence

١/٤٣ ؛ ١٤/٥١ ؛ ١١/١٥٢

الاصل principle ; basis

فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان ٦/٨٠ ؛ التمسك بالاصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع امر غريب ٩/٨٠

الاصل فى التحقق the basis of anything being real

هو الوجود ٧/٤٣ ؛ لمعلول الاول هو المهية ١٧/٩٠

الاصلح the most befitting

بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال ٥/١١٧

الاضافة relation

داخلة والمضاف اليه خارج ١٩/٥١ ؛ بما هى اضافة ١٨/٥٧ ؛ جعلوا العلم بالشى مجرد الاضافة ٩/٦٠ ؛ وجود العرض لم يكن من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ ؛ العلم اضافة على قول الفخر الرازى ١١/١٨٤ ؛ النسبة تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧ ؛ يعرض جميع الاشياء ١٥/١٨٧

الاضافة الاشراقية illuminative relation

١١/٤٥ ؛ ٩/٥٧ ؛ ٢٠/٥٧ ؛ ٧/٦٥ ؛ للمبدء اضافة اشراقية على جميع ماسواه ٧/١٧٨ ؛ اضافته تعالى اشراقية ١٨/١٨٧

الاضافة المقولية categorical relation

اعتبارية كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥ ؛ ليس كل تعلق واضافة اضافة مقولية ٦/١٧٨

اطراف الزمان the points of time

من الآنات المفروضة ٧/١١٣

اعادة الزمان the retrogression (or : bringing-back) of time

١١/٧٩

الاعتبار subjective consideration

التفاوت بالاعتبار ١٥/٥١

اعتبار العدم consideration of non-existence

عدم الاعتبار لا اعتبار العدم ٦/٥٠

الاعتبارى mentally-posited

لاشرف ولاخير فى مفهومه ١٨/٤٣ ؛ الوجود عند بعض المتكلمين اعتبارى ١٧/٥٦

التقييد بما هوتقييد امر اعتبارى ٢٤/٥٧

اعتبارية الماهيات quiddities being mentally-posited ١٣/٦٣

الاعتقادالجازم decisive conviction
معنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم ٤/٨٠

الاعدام non- existences
عدم التمايزوالعلية فيها ١/٧٧ ؛ الحكم بالعلية عليها بتشابه الملكات ٩/٧٧ لاميز فيها ١٣/٩٦ ؛باعتبار مايضاف اليهاستمايزة ١٦/٩٦ ؛ راسمها ١٦/١١٣

الاعراض accidents
بسائط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤ ؛ لاتقوم الجوهر النوعى ولاتحصل الجوهر الجنسى ٢٠/١٣٤

الاعراض النسبيّة relative accidents
تخرج من تعريف الكيف ٣/١٨٢ ؛ منها الاين والمتى والجدة والوضع و الفعل و الانفعال والمضاف ١/١٨٦

الاعمّ the most general thing
سراعرفيته من الاخص ٣/١٤٦

الاعيان الثابتة permanent archetypes
فى نشأة العلم الربوبى ٢٠/٦٣ ؛ هى لوازم الواجب تعالى عندالصوفية ٨/١٠٤

الافرادالذهنية individuals existing in the mind ١٠/٨٣

الافرادالمحققة individuals actualized in the external world ١٢/٨٣

الافرادالمقدّرة individuals supposed to exist in the external world ١٢/٨٣

الاقتسام الفكّى real (not imaginary) division
يعدم المقدار ١٢/١٤٨

الاقتسام الوهمى imaginary division
قابله بالذات مقدارو بالعرض جسم طبيعى ١٢/١٤٨

الاقتضاء requirement ; requiring
الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ١٦/٩٨
لااقتضاء شئى شيئاليس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠

الاقتضاء الذاتى essential requirement
كما فى الوجوب بالقياس فى المعلول بالنسبة الى العلة ١٧/٩٨

الاقتضاء الغيرى requirement coming from something-else
الاقتضاء من قبل الذات لاينافى الاقتضاء من قبل الغير ٧/١٠٠

الاقدس the most sacred
فيض الله الاقدس ١١/٦٥

الاكثرية والاقلّية being more or less

من اقسام التشكيك ٧٣/٤

الذى يمكن ان يخبر عنه that which allows of predication

فى تعريف الوجود ٣/٤٢

الامتداد السيلانى mobile extension

٢/١٢٠

الامتناع impossibility

الامكان برزخ بينه وبين الوجوب ٧/١٧

الامتناع بالذات impossibility - by - itself

٤/٩٨

الامتناع بالغير

٤/٩٨

الامتناع بالقياس الى الغير impossi - bility - in relation-to - something - else

ضرورة عدم وجود الشئ بالنظر الى الغير

١/٩٩

الامر fact, command

المراد به هو الشئ نفسه ٢١/٨٣؛ اى عالم المجردات ٤/١١٥؛ هو الوجود المنبسط

١٨/١٧٠

امر الله the command of God

١٢،١١/٨٤

الامكان possibility

مثال للمعقول الثانى ٤/٦٨ ؛ هو سلب الضرورتين ١١/٦٨ ؛ هو خلاف الاعتقاد الجازم ٤/٨٠ ؛ مناط الحاجة ٨٦ / ١٣ ؛ الابحاث المتعلقة به ١٠٠ / ١؛ عروضه بتحليل من العقل ١٠٠ / ٣ ؛ فى استعمال الالهى والمنطقى ٩/١٠٠ ؛ العام والعاسى منه ١٠/١٠٠ ؛ الخاص والخاصى منه ١٠٠/ ١٢ ؛ لازم للمهية ٢٣/١٠١ ؛ ليس الاعدم الاقتضاء للوجود والعدم ٢/١٠٢ ؛ علة الحاجة الى العلة ١٧/١٠٣ ؛ يجامع وجود الشئ وليس مقابلا له ١٧/١٠٤ ؛ بشرط الحدوث ٢٣/١٠٤ ؛ برزخ بين الوجوب و الامتناع ٧/١٠٧ ؛ من العوارض التى تلحق المهية مع الوجود ٢١/١٢٩

الامكان الاخصّ the more special possibility

سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية

١٥/١٠٠

الامكان الاستعدادى possibility through - preparedness

نسبة تهيوء الشئ الى الشئ المستعد له ٣/١٠٨ ؛ بالامكان الوقوعى دعى ٧/١٠٨ ؛ الفرق بينه و بين الامكان الذاتى ١٠/١٠٨

الامكان الاستقبالى future possibility

سلب الضرورات جميعاً ٢/١٠١ فقد نظر فى عدم تعين احد طرفيه ١٧/١٠١

الامكان بالذات possibility - by-itself

٤/٩٨

الامكان بالغير possibility by - something - else

سلب من اقسام الامكان ٥/٩٨

الامكان الذاتى essential possibility ; possibility -by-itself
يجتمع مع الوجوب و الامتناع الغيريين ۶/۱۰۰ ؛ كالمادة ۱۲/۱۰۷ ؛ الفرق بينه و بين الامكان الاستعدادى ۱۰/۱۰۸ ؛ امر سلبى محض ۱۹ / ۱۰۸ ؛ موضوعه ليس بالفعل ۱/۱۰۹ ؛ كالاصل للاستعدادى ۴/۱۰۹ ؛ لازم المهية دائماً ۱۲/۱۰۹

الامكان العام general possibility
سلب الضرورة عن الطرف المخالف ۱۱/۱۰۰

الامكان بالقياس الى الغير possibility in relation - to - something - else
لاضرورة وجود الشئ و عدمه بالنظر الى الغير

الامكان بمعنى الفقر possibility in the sense of need
المستعمل فى الوجودات المحدودة ۸ / ۱۰۷

الامكان الوقوعى occuring possibility
المفسر بكون الشئ لا يلزم من فرض وقوعه محال ۸/۱۰۸

الامور العامّة general principles (ontology)
هى فى الالهى كسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ۱۵/۳۹

الانتزاع extraction ; abstraction
انتزاع مفهوم واحد من اشياء متخالفة ۱۳/۵۵ ، ۱/۵۶ ؛ انتزاع الشئ ذى العموم ۱۱/۵۸

الانتزاعى abstract
الوجود عندهم انتزاعى ۲۳/۷۵ ؛ الاتصاف امر انتزاعى ۸۸ / ۵ ؛ الامر الانتزاعى ۱۳/۱۸۴

انتزاعيّة المهية quiddity being something abstract
تلزم من مجعوليتها ۱۵/۹۰

انحاء العدم the aspects of non - existence
مالم ينسد جميع انحاء عدم الشئ لم يحكم العقل بوجوده ۴/۱۰۷

انحاء الوجودات various aspects of existences
التى هى المتعلقات بنفسها ۱۰/۵۷

الاندراج subsumption
اندراج الشخص تحت الطبيعة ۵/۶۳

الانسان الكامل the perfect man
الذى خلق لله و خلق الاشياء لاجله ۱/۱۶۵

انسلاب السنخيّة (two things) not being of one and the same root ۲۰/۹۰

الانسلاخات الصورية losses in terms of the form

۹/۱۶۷

الانفعال «affection», being affected

من اقسام الاضافة ۱۰/۱۷۸ ؛ یخرج من تعریف الکیف ۲/۱۸۲ ؛ العلم انفعال علی قول بعض ۱۱/۱۸۴

الانفعالات «affections»

هی الکیفیات المحسوسة ان کانت غیر راسخة ۱۹/۱۸۲

الانفعالیّات «affective» qualities

هی الکیفیات المحسوسة ان کانت راسخة ۱۸/۱۸۲

الانفصال الحقیقی real disjunction

۱۱/۸۱ ، ۹/۹۸

الانقلاب transformation

انقلاب انفس المهیات ۵/۶۱ ؛ انقلاب امر فی صفته او صورته ۱۹/۶۱ ؛ انقلاب نفس الحقیقة ۱۹/۶۱ ؛ یلزم علی تقدیر عود الزمان ۱/۷۹ ؛ انقلاب حد ذات المفهوم ۱/۸۲ ؛ عن الامکان الذاتی الی الوجوب الذاتی ۲۲/۸۷ ؛ یلزم علی تقدیر وجود الامکان بالغیر ۹/۹۸

الانقلاب الذاتی essential transformation

۲۳/۶۱

الانواع species

۲/۶۳

الانوار lights

الاختلاف بینها لیس اختلافاً نوعیاً ۹/۵۴

الانوار الاسفهبدیة the lordly lights ; the lights of Divine commandment

لامهیة لها علی التحقیق ۱۰/۸۴

الانوار القاهرة the victorious lights

هی لوازم الواجب تعالی عند الاشراقیین ۷/۱۰۴

انیّة «is-ness» ; existence

الحق ماهیته انیته ۲/۵۳ ؛ اما الجنس الذی هو عین الوجود فمفید انیته مفید مهیته ۸/۷۱

الاوضاع الکوکبیة planetary positions

۹/۷۹

اوعیة الواقع the dimensions of reality

۱/۱۰۳

الاوّل تعالیٰ the First (may He be exalted)

لوازمه ۵/۱۰۴ ؛ تشخصه عین وجوده ۱۰/۱۴۳ ؛ فاعل بالتجلی علی قول الصوفیة ۲/۱۵۸ ؛ فاعل بالعنایة لدی المشاء ۷/۱۵۸ ؛ فاعل بالرضا عند الاشراقی ۱۱/۱۵۸ ؛ له صفات اضافیة ۱۷/۱۸۷

الاولویّة preponderance

لا یوجد الشیٔ بها ۲/۱۰۶

الاولویة و خلافها preponderance and its opposite

من اقسام التشکیک ۳/۷۳

الاولویة الذاتیّة essential

preponderance
لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ كلاقسميه
من الكافية و غيرها ٨/١٠٦

الاولوية الغيرية preponderance-by-something - else
لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ تنفيها
بقاء تسوية الوجود والعدم ١٤/١٠٦

الاوّلية being the first
غير مفتقرة الى الدليل ٦/١٠٢

الاوّلية و الآخرية being the first and the last
من اقسام التشكيك ٣/٧٣

ايّام الله the Divine days
« ذكرهم بايام الله » ٤/١١٤

الايجاب necessitation
لابد فى الترجيح من ايجاب ٥/١٠٦

الايجاد bringing into existence
الشئ مالم يوجد لم يوجد ١٨/١٦٤ ؛
تفرعه على الوجود ١١/١٦٩

الايس being ; existence
هو الوجود ٧/٧٤ ، ٢/٩٤ ؛ الممكن
من ذاته ان يكون ليس و له من علته ان
يكون ايس ٥/١١٢ ؛ الفاعل الالهى المخرج
للمعلول من الليس المحض الى الايس ١٨٥/
٨ ؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس
الى الايس ٢١/١٨٦

الايطاء the repetition of one and the same rhyme-word
تكرار القافية المعيب عند البلغاء ٥/٤٩

الاين «where» (category)
من اعراض النسبية ١/١٨٦ ؛ وجه افتراق
الجدة عنه ١٠/١٨٦

الباطل wasted, of structed
اى المقطوع عن الغاية لا انه لا غاية له
٢٠/١٦٢

البرهان proof
كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مالم
يذدك عنه قائم البرهان ٥/٨٠

البخت والاتفاق chance and coincidence
القائل به ينكر اولية حاجة الممكن الى الموثر
٩/١٠٢

البسائط simple (non - composite) things
لفناء كل جنس فى فصله ولاسيما فى البسائط
١/١٣٣

البسائط الخارجيّة external simple (non - composite) things
الاعراض بسائط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤

البسيط simple (non - composite) thing
جامع لجميع الكمالات ٨/١٣٦

بسيط الحقيقة simple (non - composite) reality

النفس الناطقة بسيط الحقيقة ٧/١٣٦

بشرط شئى = المخلوطة conditioned-by-something

من اعتبارات المهية ٥/١٣١

بشرط لا = المجرّدة negatively-conditioned

من اعتبارات المهية ٦/١٣١

البقاء continuance

مقابل الحدوث ١٩/١٠٤

بقعة الامكان the area of possibility

كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ٧/٨٠

البناء و البنّاء building and builder

تمسكهم بمثال البناء و البناء ١٢/١٠٣

بينونة صفة difference of attributes

حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١٦/١١٤

بينونة عزلة difference of complete separation

١٦/١١٤

التاثير producing an effect ; affecting

العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التاثير ٤/١٦٩ ؛ شرايط التاثير ما يجمع يجب ٢/١٧٠

التاثير والتاثّر الابداعيان affecting and being affected actualized all at once

كاخراج الواجب العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

التاثير و التاثّر التدرجيان affecting and being-affected actualized gradually

كما فى الفعل والانفعال ١٩/١٨٦-٢١

التاخّر (الانفكاكى) posteriority

١/١٢٢

التالّه theosophy

اى التوغل فى العلم الالهى ١٢/٥٦

التالى consequent

التالى باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

تباين العزلى = بينونة عزلة

١٧/١١٤

تباين الوصفى = بينونة صفة

١٦/١١٤

التبدّل الذاتى essential change

يلزم بناء على التبدل الذاتى ان يكون كل طبيعة ذواتا متخالفة ٢١/١١٥

التجانس homogeneousness

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التجدّد renewal

ان الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

التجلّى self-manifestation ; theophany

لا تكرار فى تجليه تعالى ٤/٧٨

التجلّى الالهى Divine self-manifestation ; theophany

١٩/١٠٥

التجلى الذاتى essential self-manifestation ; essential theophany
٢٠/٥٧

التجلّيات self-manifestations; theophanies
مراد هم بحصص الوجود التجليات ١٦/٥٧

تجنيس القافية the art of using a homonymous term as a rhyme word
المعدود من المحسنات البديعية ٨/٤٩

التحرّك movement
معطى التحرك فاعل باصطلاح الطبيعى ١١/١٦٠

تحصيل الحاصل acquiring what has already been acquired; actualization of what has already been actualized
يلزم على تقدير احتياج الممكن فى حال البقاء الى المؤثر ٩/١٠٣

التحقق actualization
ثابت للوجود بالحقيقة وللمهية بالمجاز و بالعرض ٦/١١٩ ؛ للوجود اولا وبالذات و للمهية ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

التحلية adorning
تخلية المهية عن الوجود تحليتها به ١١/٧٠

التحليل analysis
عروض الامكان بتحليل من العقل ٣/١٠٠

التحليل والتعمّل analysis and rational laboring
٢٠/٥٠

التخالف difference
مقسمه الغيرية ٣/١٥٠

تخصّص استعداد particularization of preparedness
١٣/٨٤

تخلّل العدم infiltration of non-existence
على تقدير جواز اعادة المعدوم ١١/٧٨ ؛ بين المهية ولازمها ١٣/١٠٤

التخلية divesting
تخلية المهية عن الوجود تحليتها به ١١/١٧٠

التخيّل imagination
كل فعل نفسانى فلشوق ما وتخيل ما ١٦٣/ ٢٢ ؛ التخيل غير الشعور بالتخيل ١/١٦٤

الترتّب successive order
دليل الترتب يبطل التسلسل ١٦/١٧٢

الترتيب الطبعى natural order
كالجسم والحيوان ٤/١٢٠

الترتيب الوضعى positional order
كالترتيب فى المكان ٥/١٢٠

الترجّح بلا مرجّح preponderance without there being a preponderant
يلزم على تقدير انكار بديهية حاجة الممكن الى المؤثر ١٠/١٠٢

ترجيح الفاعل an active agent giving preponderance

ترجيح الفاعل وجود الممكن اوعدمه ١٠٦/٦

التركيب composition

من الاجزاء الحدية ١٣٧/١

التركيب الاتحادى composition by way of unification

بين الاجزاء العينية على قول السيد السند ١٤١/١

التركيب الانضمامى composition by way of annexation

بين المادة و الصورة على قول الحكماء ١٤١/١١

التركيب الحقيقى real composition

له وحدة حقيقية ٧٠/١٥ ؛ على قيام الاجزاء بعضها ببعض ٧٦/٨

التساوى equality

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ١٤٨/٢٣

التسلسل infinite regress

لزومه لوكان الوجود جزء للمهية ٥١/٦ ؛ لزومه فى موضع ما يكفى فى المحذورية ٥١/١٦ ؛ لزومه على تقدير وجود الحق تعالى عرضيا لمهيته ٥٣/١٨ ؛ يلزم من عروض الامكان للمهية فى الخارج ٦٨/١٢ ؛ على تقدير وجود الموجود ٧٥/١٧ ؛ لزومه على تقدير كون الوجود حالا ٧٥/ ٢١ ؛ لزومه على تقدير اعادة الزمان ٧٩/ ١٣ ؛ لزومه على فرض كون الجهات متحققة فى الاعيان ٩٦/٥ ؛ لزومه على تقدير احتياج الممكن الى المؤثر على قول القائل بالبخت ١٠٢/١٧ ؛ لزومه على تقدير كون الطبيعى جزء فرد ١٣٣/١٢ ؛ لزومه على تقدير اجراء قاعدة الفرعية فى الهلية البسيطة ١٥١/٢٠ ؛ أدلة ابطال التسلسل ١٧١/١٢، ١٧ ؛ ١٧٢/ ١٠ ، ١٦ ، ٢٠ ؛ ١٧٣/١

التشابه similarity

من اقسام وحدة الغير الحقيقية ١٤٨/٢٣

التشبيه assimilation

كون العلم كيفا على سبيل التشبيه ٦٥/١٠

التشبيه والمسامحة assimilation and a loose way of expression

تسمية العلم بالكيف بالتشبيه و المسامحة ٦٢/٢

التشخّص individuation

هو الوجود فى الحقيقة ١٣٢/١٦ ؛ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد ١٣٣/١٣ ، ١٦٤/١٨ ؛ ساوق الوجود فى الاذهان ١٤٢/٣ ؛ ضم المهيات لا يفيده ١٤٢/ ١٢ ؛ التميز بينه و بين التميز ١٤٣/١ ؛ تقسيمه ١٤٣/٩ ؛ تشخص الاول تعالى عين وجوده ١٤٣/١٠ ؛ مابه يمنع صدق الشئ على كثيرين ١٤٣/٩

التشخّص الحقيقى real individuation

نحو من الوجود ١٤٢/٥ ؛ اماراته امور خارجة ١٤٢/٥

التشكّك gradation

فى العلم ١٨٤/١٣

التشكيك analogicity ; analogical gradation

اقسامها ٣/٧٣ ؛ المفاهيم كلها على السواء فى نفى التشكيك ٣/٧٣ ؛ الوجود مقول بالتشكيك ١/٧٢ ؛ الطبيعة المشككة ٨/٧٢ ؛ عدم جوازه فى المهية ٥/٤٤

التصديق judgment

مسلك التصديق لاثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩

التصديق الاوّلى primary judgment

قد يحصل فيه خفاء لعدم تصور اطرافه ٨/١٠٢

التصوّر representation

اشارة عقلية ١٢/٥٨ ؛ مسلك التصور لاثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩ ؛ خفاءه غيرقادح فى اولية التصديق ٨/١٠٢

التضايف mutual correlation

مسلك التضايف لاثبات الوجود الذهنى ١/٦٦ ؛ بين العلة و المعلول ظاهر ٩/١٧١ ؛ دليل التضايف يبطل التسلسل ٢٠/١٧٢

التطبيق one-to-one correspondence

دليل التطبيق يبطل التسلسل ١٢/١٧١

التعريف الحقيقى real definition

الوجود غنى عنه ٢/٤٢ ؛ ليس للجهات تعريف حقيقى ٩/٩٥ ؛ غناء الوحدة و الكثرة عنه ١/١٤٦

التعريفات الدورية circular definitions

من اراد ان يعرف الجهات لم يات الا بتعريفات دورية ٩/٩٥

التعريف اللفظى literal definition

ما ذكروللوجود من المعرفات تعريف لفظى ٢/٤٢ ؛ التعريف اللفظى للجهات ٩/٩٥

التعطيل agnosticism

عن معرفة ذات الله وصفاته ١٣/٤٨ ؛ تعطيل العالم عن المبدء الموجود ١٨/٤٨ ؛ تعطيل العقول عن المعارف والاذكار ٢٣/٤٨

التعلقات dependences

تسمية انحاء الوجودات بالتعلقات ١١/٥٧

التعمّل rational laboring

من العقل ٤/٥٠ ؛ وجود الجهات فى العقل بالتعمل ٢/٩٦ ؛ الجزء التعملى ١١/١٣٣

التعيّن determination

كالجوهرية او العرضية ١٤/٤٧

التغير transformation

لا ينسحب حكمه على صفات العالم بل على ذواتها ايضاً ١٠/١١٥

التفويض entrusting

يلزم من قاعدة «الواحد..» ١٦/١٧٠

التقابل opposition

مقسمه الغيرية ٣/١٥٠ ؛ اقسامه ١/١٥٣ ؛ تعريفه ٣/١٥٣ ؛ نوع من الغيرية ٧/١٥٣ ؛

التقدم priority

التقدم للوجود المتقدم لیس مقوماً ۲۰/۵٤

التقدم التاخر priority and posteriority

ماخوذان فی مفهوم القدم والحدوث ۳/۱۱۸

تقدم الشیء علی نفسه a thing being prior to itself

۱۵/۵۳

تقدم الشیء علی نفسه بالذات a thing being prior to itself with regard to essence

۱۲/۷۸

تقدم الشیء علی نفسه بالزمان a thing being prior to itself in terms of time

۱۱/۷۸

تقدم الشیء علی نفسه بمراتب a thing being prior to itself by degrees

۷/۱۰۵

التقدم بالمعنی conceptual priority

هو تقدم لوازم المهیة علی وجودها بحسب الذهن ۱۱/۱۰۶

التقریب و المجاز approximation and figurative expression

العلیة فی الاعدام علی سبیل التقریب و المجاز ۸/۷۷

التقویم constituting

مناف للضدیة ۲۱/۱۸۰

التقیّد being - determined

جزء بما هو تقید لا بما هو قید ۲۲/۵۷

التقیید determination

امر اعتباری ۲٤/۵۷

التکثّر multiplicity

فی المهیات المنسوبة الی الوجود ۲/۵۷

التکرّر repetition

قول الشیخ الرئیس فی معنی التکرر ۳/۱۸۷

التماثل sharing-one-species

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ۲۳/۱٤۸؛ مقسمه الغیریة ۳/۱۵۰ ؛ جهة الاتحاد والهوهویة علیه اغلب ۸/۱۵۳

التمیّز distinction

الفرق بینه و بین التشخص ۱/۱٤۳

التناسب proportionality

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ۲۳/۱٤۸

التناقض contradiction

اعتبر فیه وحدة الحمل ۱۸/۶۲ ؛ اتحاد الزمان شرط فیه ۲۲/۱۰۵

التوازی sharing -one-position

من اقسام الوحدة الغیر الحقیقیة ۲۳/۱٤۸

التوحید unification ; unity

مسألة التوحید اس المسائل ۲٤/٤۵

التوحید الافعالی the unity of Divine Acts

« الکل مستمدة من مدده » راجع الیه ۱۳/۳۹

توحید الله recognition of the unity of God

تمییزه عن خلقه ۱۶/۱۱٤

توحيدالذات the unity of the Divine Essence
لايتم على تقدير اصالة المهية ٢٤/٤٥

التوحيدالذاتى = توحيدالذات
« ازمة الامورطراً بيده » راجع اليه ١٣/٣٩

توحيدالصفات the unity of the Divine Attributes
لايتم على تقدير اصالة المهية ٣/٤٦

توحيد فعل الله the unity of the Divine Act
لايتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦

توحيد كلمة الله the unity of the Divine Word
لايتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦

التوليد production
تعالى الله عن ذلك ٢١/٩٠

الثابت subsistent
ان المهية فى حال العدم ثابتة على قول المعتزلة ٤/٧٤ ؛ الواسطة بين الموجود و المعدوم المسمى بالحال ١٢/٧٤

الثابت العين self - subsistent
فى تعريف الوجود ٣/٤٢

الثابتات الازليّة pre-eternal subsistents
٧/٨٧

الثبوت subsistence
جعله المتزلى اعم من الوجود ٧/٧٤ ؛ مرادف للوجود ٧/٧٥

ثبوت شئ لشئ something being affirmed of something
فرع ثبوت المثبت له ٩/٥٨ ؛ لايستلزم ثبوت الثابت فى الخارج ١٨/١٠٢

ثبوت الشئ لنفسه the affirmation of the self-identity of a thing
ضرورى ١٧/١٥٠

ثبوت المعدوم the subsistence of a non-existent
شبهاته ١٤/٧٥

الجاعل the Maker
غناء المهية عن الجاعل ٦/٨٧

الجاعل الاول the first Maker
انتهاء العلل اليه ١٩/١٠١

الجاعل الحق the true Maker
و القيوم المطلق ١٤/٩٠

الجبروت the world of pure intelligences ; the world of spiritual realities
المحتجب فى عز جلاله بشعشعة اللاهوت عن سكان الجبروت ٢/٣٥ ؛ فى السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الجدة = له possession (category)
هيئة مايحيط بالشئ ٧/١٨٦ ؛ وجه افتراقه

عن الاين ١٠/١٨٦

الجزاف vain act

يظن انه بلا غاية ٢/١٦٢

الجزء part

الوجود ليس جزء لشئ ١٥/٧٠

الجزء التعملى a constituent part elaborated by the mind

لاالخارجى ١١/١٣٣

الجزئى particular

كل ما يوجد فى الخارج جزئى ١٣/٥٨ ؛ الاشكال من جهة كون شئى واحد كلياً و جزئياً ١٦/٦٠ ؛ الجزئى جزئى باحد الحملين و ليس بجزئى بالاخر ١٧/٦٢ ؛ الجزئى ليس معرفاً ١٥/٦٧ ؛ الجزئى جزئى مفهوماًولكنه مصداق للكلى ١٧/٨١ ؛ لايحصل من انضمام كلى جزئى ١٤/١٤٢ ؛ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ٢/١٤٤

الجسم body

المقدار من لوازم الجسم ٢/٧١ ؛ كل جسم متناه او متحيز او متقسم الى غيرالنهاية ١٢/٨٣ ؛ المادةوالصورة فيه خارجيتان و فى اعراضه عقليتان ٥/١٣٤ ؛ يحكم عليه بانه مركب خارجى ٦/١٤١ ؛ مركب من الجوهرين الحال و المحل ٦/١٧٦ ؛ خص بالا نفعالى و الانفعال ٦/١٨٣

الجسم التعليمى mathematical body

الكمية السارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى ١١/١٨٠ ؛ من اقسام الكم التعليمى ٣/١٨١

الجسم الطبيعى natural body

مثال للواحد بالعدد ١٣/١٤٨

الجسم الطبيعى العنصرى natural elemental body

فى مقابل الجسم المثالى ١٣/١٦٣

الجسم المثالى a body belonging to the world of similitudes

١٣/١٣٦

الجعل making

لا مهية قبل الجعل ١٣/٨٧ ؛ استيفاءاقسامه ٦/٨٨ ؛ القول المرضى فيه ٨/٨٨ ؛ اثر الجعل وجود ارتبط ١٤/١٠٤ ؛ ما جعل المشمش مشمشا ١٦/١٥٠ ؛

الجعل البسيط simple (non-composite) making

ما كان متعلقه الوجود النفسى ٦/٨٦

الجعل التاليفى composite making

٣/٨٦

الجعل التركيبى = الجعل التاليفى

الوجود وجود مجعول تركيبياً بالعرض ٣/٩٠

الجعل بالذات essential making

الجعل بالعرض accidental making
٦/٨٨

الجعل المركب
ما كان متعلقه الوجود الرابط ٧/٨٦

الجعل المولف composite making
يختص تعلقه بالعرضيات ١١/٨٦

جعل المهيّة quiddity being made
مهية مجعولة بالعرض ٢/٩٠

جعل الوجود existence being made
عندناقدارتضى ١/٩٠

الجمع المنطقى logical plural
من صور اى من الصورتين ٤/١٧٦

الجنس genus
المهية الجنسية ٩/٤٤؛ شئ واحد مجنسا بجنسين ٥/٦٠ ؛ اندراج النوع فيه ٥/٦٣ ؛ صدقه على نفسه ٦/٦٣ ؛ الفصل بالنسبة اليه مقسم لامقوم ٦/٧١؛ الجنس الذى مهيته غير الوجود ٧/٧١ ؛ مابه الشركة ٩/١٣٤ ؛ ليس جنسان فى مرتبة واحدة لنوع واحد ١٢/١٣٤ ؛ يقال صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفصله ٥/١٦٦

الجنس والفصل genus and differentia
المادة والصورة ماخذهما ١/٧١؛ كل منهما عارض للآخر ٥/٧١ ؛ حاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ٦/٧١ ؛ الذاتى اماجنس و اما فصل ١٠/٨٣ ؛ اتحاد الجنس مع الفصل ١٠/١١٥ ؛ تقدمهما على النوع بالمهية والتجوهر ١٥/١١٨ ؛ فناء كل جنس فى فصله ٢٣/١٣٢ ؛ الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢ ؛ جنس و فصل لابشرط حملا ٢/١٣٤ .

الجنس القريب proximate genus
١٠/٧٠

الجواهر الذهنية mental substances
ككليات الجواهر ٥/١٨٤

الجواهر المفارقة
non-material substances
صوره ١٠/١٦٦

الجوهر substance
كيف يجتمع مع عرض ١٤/٥٩ ؛ جنس لحقائق الجوهرية ١٥/٥٩ ؛ الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهراوعرضا ١٢/٦٠ ، ٩/٦٢ ؛ اخذ فى طبيعة نوعه كالانسان ٢٣/٦٣ ؛ تعريفه ٢/٧٠، ١/١٧٦ ؛ ليس الوجود جوهراً ٢/٧٠ ؛ ليس قابلا للمضدية ١٩/١٨٠ ؛

الجوهر الجنسى generic substance
لايحصل بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهر الحالّ inhering substance
فى الجوهر الآخر هوالصورة ٣/١٧٦

الجوهر الذهنى mental substance
ليس كثير اشكال فى كونه عرضاً ٢/٦٠؛ مفهوم العرض يصدق عليه ١٢/٦٢

الجوهر المادّى material substance
فى مقابل الجوهر المجرد ١٣/١٣٦

الجوهر المجرّد non-material substance
١٣/١٣٦

الجوهر المحلّ locus-substance; a substance constituting the locus (of another substance)
للجوهر الآخر هوالهيولى ٣/١٧٦

الجوهر المفارق non-material substance
ليس محلا لجوهر ولا حالا فى جوهر ولا مركبا منهما ٧/١٧٦

الجواهر النوعى specific substance
لايقوم بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهريّة substantiality
المعتزلة جعلها من الاحوال ١/٧٥

الجهات explicit modes
وجوب وامتناع وامكان ٥/٩٥؛ المواد الثلث فى الخارج مواد و فى الاذهان جهات ٦/٩٥؛ غنية عن الحدود ٨/٩٥؛ وجودها فى العقل بالتعمل ٢/٩٦؛ كيفيات النسب ٢/٩٦؛ بطلان القول بانها امور خارجة ٩/٩٦

الحال state
الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤؛ وقولهم بالحال كان شططا ١٣/٧٤؛ حده ١٤/٧٤؛ شبهات الخصم فيه ١٣/٧٥؛ الكيف المسمى بالانفعال كالحال ٣/١٨٣؛

الحاجة need
مناط الحاجة هوالامكان ٢٣/١٠٢

الحاجة الذاتية essential need
كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلة الى المعلول ١٨/٩٨

حاجة الممكن need of a possible thing
الى العلة فى البقاء ٢٠/١٠٢

الحادث الاسمى nominal contingent
هو سما اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

الحادث الدهرى contingent at the level of perpetual duration
معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ١٩/١١٣

الحدّ definition
الوجود ليس له حد ٦/٤٢؛ زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ يلحظ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمله على المحدود ٣/١٥٠

حدّ الذات essential boundary
هنا مقابل فرض الفارض ١٨/٨٣

الحدّ المشترك common boundary
مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة ٥/١٨٠

الحدوث contingency; temporal origination
لايفرق الحدوث والبقاء فى الحاجة ٢١/١٠٢ من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة ٢/١٠٤؛ البقاء مقابل الحدوث ١٩/١٠٤؛ ليس الحدوث علة من راسه ٢٢/١٠٤؛

كيفية لحق للفقر ٣/١٠٥ ؛ مسبوقية الوجود بالعدم ٥/١٠٥؛ تعريفه وتقسيمه ١/١١٢ ؛ هو المسبوقية بالعدم او بالغير ٧/١١٢؛ الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

الحدوث الاضافى relative contingency

كون ما مضى من زمان وجود شىء اقل من زمان وجود شىء آخر ١١/١١٢

الحدوث الحقيقى real contingency

تعريفه ظاهر ٩/١١٢

الحدوث الدهرى contigency through perpetual duration

ابداه سيد الافاضل المحقق الداماد ٢٠/١١٢ للعالم ١/١١٣

الحدوث الذاتى essential contingency

تعريفه قبلية ليسية الذات ١١/١١٢ ؛ مسبوقية وجود الشىء بالليسية الذاتية ١٣/١١٢ ؛مسبوقية الشىء بالعدم المجامع ١٤/١١٢

الحدوث الزمانى temporal contingency

منصرم ، اى منقطع ١٧/١١٢ ؛ كالطبع ١٨/١١٢

حدوث العالم origination of the world

الاقوال فى مرحجه ١/١١٧

الحركة movement

متصلة ١٥/٤٤ ؛ من العوارض التى تعرض المهية بشرط الوجود ١٩/١٢٩ ؛ تخرج من تعريف الكيف ٢/١٨٢

الحركة البطيئة slow movement

غيرمركبة من الحركات والسكنات؛ ١٩/٥

الحركة التوسطيّة mediating movement

التوسطيات من الحركات لاتكون على وجه الانطباق ٩/١١٣، ٧/١٨٦؛ نسبة النفس الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية الى القطعية ٧/١٦٠

الحركة الجوهرية substantial movement

يقتضى التجديد فى كل آن ١٩/١١٢ ؛ مقتضى ثبوتها فى القوى والطبايع ٨/١٦٩

الحركة القطعية cutting movement

القطعيات من الحركات تكون على وجه الانطباق ٨/١١٣، ٧/١٧٦؛ نسبة النفس الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية الى القطعية ٧/١٦٠

الحركة الوضعية positional movement

تقبلها مادة الفلك ٩/١٢٤

حشر الاجساد the resurrection of the bodies

١٨/٧٩

حصص العدم portions of non-existence

١٢/١٠٥

حصص الوجود portions of existence

هى نفس مفهوم الوجود مضافا الى مهية مهية ١٩/٥١

الحصول فى الذهن occurring in the mind

القوشجى فرق بينه وبين القيام فيه ١١/٦٠

الحقّ truth

معانيه المختلفة ٢/٥٣ ؛ فى باب القضية ٣/٨٣ ؛ اتحاده مع الصدق ٤/٨٣

الحق تعالى the Truth

انية صرفة ١/٥٣ ؛ مهيته انيته ٧/٥٣ ؛ هو صرف النور و بحت الوجود ٩/٥٣ ؛ مادة افتراق النفس الاسرى عن الذهنى ٢/٨٥ ؛ نحو ايسه فى نفسه لنفسه بنفسه ١٩/٩٤ ؛ مايجرى مجرى الوعاء له وصفاته واسمائه هو السرمد ١١/١١٣ ؛ قد كان ولا كون لشىء ٢٢/١١٤

الحقائق الجوهرية substantial realities

١٥/٥٩

الحقيقة reality

صرف الحقيقة ١٥/٥٨ ؛ المهية قيلت على الذات والحقيقة ١٦/١٢٨ ؛ لايقال حقيقة العنقاء بل مهيتها ١٧/١٢٨

حقيقة الوجود the reality of existence

ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها ٦/٥٤ ؛ ذات مراتب متفاوتة ١٥/٥٤ ؛ عين حيثية الاباء عن العدم ٧/٦٩ ؛ الحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

الحكم الحدسى intuitive judgment

يحكم به العقل المتحدس ٢٠/١٧١

الحكم على المعدوم affirmative judgment on a non-existent

٧/٥٨

الحكمة wisdom

هى الايمان والمعرفة ١٧/٣٨ ؛ صيرورة الانسان عالما عقليا ١٨/٣٨ ؛ افضل علم بافضل معلوم ١٩/٣٨ ؛ تطلق على المعنى الثانى للعناية ٩/١٦١

الحكمة الالهيّة Divine Wisdom

تقتضى ايصال كل ممكن لغاية ٥/١٦١

الحكمة العلميّة theoretical philosophy

١٥/٣٧

الحكمة العمليّة practical philosophy

١٥/٣٧

الحكمة المتعالية transcendental knowledge

لاقت برسم بمداد النور ٢/٣٩

الحلول coming to inhere in a locus

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

الحلول والانفعال being-inherent and being-affected

على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

الحمل predication

هو الاتحاد فى الوجود ٢٠/٥٥ ؛ الجزئى جزئى باحد الحملين وليس بجزئى بالآخر ١٧/٦٢ ؛ اختلافه ٧/٦٢ ؛ وحدته

الخارج the external

نفس الامر اعم مطلقا منه ٢٠/٨٤

الخارج المحمول a predicate extracted from its subjects

فى مقابل المحمول بالضميمة ١٠/٥٥، ٥/٧٠

الخبر المطابِق للواقع a judgment conformig to the external state of things

هو الصادق ٤/٨٣

الخبر المطابَق للواقع a judgment confirmed by the external state of things

هو الحق ٥/٨٣

الخط line

الخط هو الحد المشترك فى جزئى السطح ٧/١٧٠؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ عارض السطح ٢٠/١٨٠

الخط التعليمى mathematical line

من اقسام الكم التعليمى ٤/١٨١؛

الخصوصية particularization

التعين كلفظ الخصوصية فى قول صاحب حكمة العين ١٤/٤٧

الخُلف self-contradiction

على تقدير اعتبارية الوجود ١٣/٤٥؛ يلزم من عروض الامكان للمهية فى الخارج ١٢/٦٨؛ على تقدير الحلول والانفعال على حقيقة الوجود ١٨/٧٠؛ يلزم من الميز بين الناقص والكامل بتمام ذاتيهما ١٦/٧٢؛ يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩؛ يلزم على تقدير كون الجهات امور خارجية ١٤/٩٦؛ على تقدير وجود الواجبين ٩/٩٩؛ على تقدير احتياج الممكن فى حال البقاء الى الموثر على قول الخصم ٩/١٠٣؛ على تقدير كون العدم شرطاً لوجود الممكن ١٧/١٠٥؛ على تقدير عدم اشتراط الوضع الخاص فى تاثير العلة ١٤/١٦٩؛ على تقدير الحد المشترك فى الكم المنفصل ١٠/١٨٠

الخلق the world of creation

اى عالم الاجسام والجسمانيات ٤/١١٥

الخلق والامر creation and command

الاله الخلق والامر ٧/٨٤

الخير التخيّلى الحيوانى the imaginative and animal good

١١/١٦٤

الخيال imagination

الصورة الجزئية فيه ٤/٦٤؛ الانسان الذى فى الخيال ليس فرد الانسان ٨/٦٤؛ المتخيل مع النفس فى مرتبة الخيال ١٣/٦٦

دار الغرور the house of vanity

البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود فى دار الغرور ٢٣/٧٩

دار القسر the house of obstruction

عالم الکون والفساد دار القسر ٢/١٦٣

الدلیل الاقناعی persuasive (non-apodictic) proof

٦/٨٠

الدور vicious circle

مفسدة الدور تقدم الشیء علی نفسه ٢٠/٥٣ ؛ علی تقدیر کون العدم شرطاً لوجود الممکن ١٤/١٠٥

الدهر perpetual duration

من اوعیة الواقع ١/١٠٣ ؛ هو مایجری مجری الوعاء للمفارقات النوریة ٩/١١٣ ؛ بسیط مجرد عن الکمیة والاتصال والسیلان ١٠/١١٣ ؛ نسبته الی الزمان نسبة الروح الی الجسد ١٠/١١٣ ؛ وعاء وجود الملکوت ٢٠/١١٣

الذات essence

فی انحا الوجودات حفظ ١١/٥٩ ؛ ای المهیة وذاتیاتها ١١/٥٩ ؛ معنیاها ١٨/٧٤ ؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة ١٦/١٢٨ ؛ لایقال ذات العنقا، بل مهیتها ١٧/٢٨

الذاتی essential

ذاتی الشیء بین الثبوت له ١٨/٥٠ ؛ ما لایعلل ١٢/٥٣، ٤/١٣٩ ، ١٢/١١٧ ؛ لایختلف ولا یتخلف ١٢/٥٩ ؛ بقاء الذاتی فرع بقاء ذی الذاتی ٢٣/٦٠ ؛ الذاتی اما جنس واما فصل؛ ١٠/٨٣

الذاتیات essential parts

فی باب الاجزاء الحدیة ٣/١٣٨

ذوات النسب the subjects of relations

٥/٨٥

ذو الذاتی that which possesses an essential property

٢٣/٦٠

ذو الصورة the source of a form

١٩/٦٠

ذوق التالّة the tasting of theosophy

یقتضی سنخا واحداً واصلاً فارداً ٧/٥٧

الذوق العرفانی mystical tasting

فی مقابل النظر الدقیق البرهانی ٣/١٣٣

الذوقیات matters of tasting

فی مقابل النظریات ١٩/٨١

ذوهو «(it-is) possessor-of-it»

هو الحمل بالاشتقاق ٤/١٥١

الذهن mind

الصقع الشامخ منه ٤/٥٩ ؛ فرق القیام به والحصول فیه ١١/٦٠ ؛ ای النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ نفس الامر اعم مطلقا منه ومن الخارج ٢٠/٨٤

الذهنی mental

التعبیر بالذهن تارة وبالذهنی اخری ٤/٨٥

الرابط copulative existence

انه وجود لا فی نفسه ٢٠/٩٤ ؛ ای الوجود الرابط ٢/٨٦

الرابطى inhering existence

انه وجود فى نفسه لغيره ٩٤/٢١

راسم العدم tracer of non-existence

كل مرتبة عدم او راسم عدم ١١٣/٢٣

الربط المحض pure connection

٧٥/٢٠

الرتبة الحسّية sensible rank

١٢٠/٣

الرتبة العقليّة rational rank

١٢٠/٣

الرسم description; imperfect definition

معرف الوجود ليس بالرسم ٤٢/٧ ؛ الرسم يكون بالعرضى ٤٢/٨

الرفع removal

رفع الشىء نقيضه ١٠٥/٢١

الروابط الصّرفة sheer copulatives

لانفسية لها ٩٥/٣

الروابط المحضة pure connections

تسمية انحاء الوجودات بالروابط المحضة ٥٧/١١

الزمان time

من المشخصات ٧٨/٢١ ؛ اعادته ٧٩/١١ ؛ السابقية ذاتية له ٧٩/١٥ ؛ كونه فى الزمان ٧٩/١٦ ؛ من اوعية الواقع ١٠٣/١ ؛ طرفه ١٠٣/٢ ؛ وعاء السيالات ١١٣/٦، ١١٥/١٣ ؛ اطرافه من الآنات المفروضة ١١٣/٧ ؛ نسبة الدهر اليه نسبة الروح الى الجسد ١١٣/١٠ ؛ كم متصل غير قار الذات ١٨٠/١٦ ؛ الحد منه وهو الآن ١٨٦/٥

الزمان المبتدء the time which is at the beginning

الفرق بينه و بين الزمان المعاد ٧٩/١٢ ؛ سابقيته بنفس ذاته ٧٩/١٣

الزمان المعاد the time which is supposed to come back

٧٩/١٢

الزمانى الموهوم imaginary (non-existence) on the level of time

فى مقابل العدم الواقعى الدهرى ١١٤/٥

الزمانيات things in time

السابق واللاحق غير مجتمعين فيها بالعرض ١١٨/٧

الزوج التركيبى composite duality

كل ممكن زوج تركيبى ٤٣/٢

السّابقية precedence; priority

ذاتية للزمان ٧٩/١٥

السابقية الفكّية separable precedence

فى سبق العدم المقابل على وجود الشىء ١١٣/٢

السالبة المحصّلة full negation

فى مقابل الموجبة العدولية ١٣٠/١١

السبب cause

يقول الاتفاق جاهل السبب ١٦٤/١٥

السبب التامّ complete cause

يجب الممكن مع وجوده ويمتنع مع عدمه ٥/١٠٢

سبب المهية cause of quiddity

٥/١٣٩

السببيّة والمسببيّة being-a-cause and being-a-caused

متعاكسان فى العلم والمعلوم ٢٢/١٧٥

السبق priority

اقسامه ١/١١٨ ؛ بعض احكام اقسامه ١/١٢٠

السبق الانفكاكى separable priority

من اقسامه السبق الزمانى ٥/١١٨

السبق بالتجوهر priority in terms of substantiality

هوتقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨ و بالطبع فى الواحد بالنسبة الى الاثنين ٦/١٢٠ ؛ ملاكه تقرر الشىء و قوامه ٩/١٢١

السبق بالحقيقة priority in the non-metaphorical sense

ان ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات ولآخر منهما بالعرض ٢١/١١٨ ؛ ملاكه مطلق الكون ١١/١٢١

السبق الدهرى priority at the level of perpetual duration

عالم الملك مسبوق الوجود بوجود الملكوت سبقا دهريا ٢١/١١٣ ؛ السبق فكيا يجى طوليا سمى دهريا ٨/١١٩ ؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع ١٢/١٢١

السبق بالذات priority in terms of essence

لزومه فى العلية ٤/٤٤ ؛ سبق العدم بالذات ١٧/١٠٥ ؛ انقسم الى السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية ١٨/١١٨

السبق بالرتبة priority in terms of rank

اى بالترتيب ٨/١١٨؛ ينقسم الى السبق بالرتبة العقلية والرتبة الحسية ٣/١٢٠ ؛ ما بالترتيب الطبيعى كالجسم والحيوان ومابالترتيب الوضعى كالترتيب فى المكان ٤/١٢٠ ؛ ملاكه الانتساب الى المبدء المحدود ٥/١٢١

السبق بالرتبة الحسّية priority in terms of sensible ranks

كصدر المجلس ٦/١٢١

السبق بالرتبة بالعقلية priority in terms of rational ranks

كالشخص او الجنس العالى ٧/١٢١

السبق بالزمان priority in terms of time

سبق العدم بالذات لابالزمان ١٧/١٠٥

السبق الزمانى = السبق بالزمان

هو السبق الانفكاكى فى الوجود ٥/١١٨؛ لااجتماع فيه ٢/١٢٠ ؛ ملاك السبق فيه هو الانتساب الى الزمان ٤/١٢١

السبق السرمدى priority at the level of sempiternity

السبق فكيا يجى طوليا سمى دهرياوسرمديا ١١٩/٨؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع ١٢١/١٢

السبق بالشرف priority in terms of honor

كتقدم الفاضل على المفضول ١١٨/٩

السبق الشرفى = السبق بالشرف

ملاكه هو الفضل والمزية ١٢١/٧

السبق بالطبع priority in terms of nature

وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول ١١٨/١٠؛ و بالتجوهر فى الواحد بالنسبة الى الاثنين ١٢٠/٦

السبق الطبيعى priority in terms of nature

ملاكه وجود ١٢١/٨

سبق العدم precedence of non-existence

شرطه لتاثير الفاعل ١٠٤/١٥

السبق العلّى causal priority

ملاكه هو الوجوب ١٢١/٩

السبق بالعلّية priority in terms of causality

هوتقدم العلة التامة على المعلول ١١٨/١١

السبق الفكّى separable priority

يجى طوليا لاعرضيا سمى دهريا وسرمديا ١١٩/٧

السبق بالمهية priority in terms of quiddity

هو تقدم علل القوام على المعلول ١١٨/١٤

سبق الوجوب على الوجود necessity preceding existence

هذا السبق فى اعتبار العقل ١٠٧/١

السطح plane

كم متصل قار منقسم فى الجهتين ٦٣/٨؛ طبيعته المعقولة ٦٣/١١؛ هوالحدالمشترك فى جزئى الجسم ١٨٠/٨؛ من اقسام الكم المتصل ١٨٠/١٢؛ الخط عارض السطح ١٨٠/٢٠

السطح التعليمى mathematical plane

من اقسام الكم التعليمى ١٨١/٣

السّر والخفى = مرتبة السرّ والخفى

the innermost and the hidden

السرمد sempiternity

مايجرى مجرى الوعاء الحق وصفاته و اسمائه ١١٣/١١

السلب negation

فائدة تقديمه على الحيثية ١٢٩/١٤؛ انف به الوجود ذا التقييد ١٣٠/٦؛ السلب خذه سالبا محصلا ١٣٠/١١

السلب والايجاب negation and affirmation

من اقسام التقابل ١٥٤/١٠

سلب الشیء عن نفسه a thing being not itself

محال ١٧/١٥٠

السلب المطلق absolute negation

فی مقابل عدم الملکة ١٢/١٨١

السلسلة الطولیة longitudinal hierarchy

٩/٧٩، ٣/١١٣، ١٢/١١٣، ٢٢/١١٣

السلسلة العرضیة latitudinal hierarchy

١٠/٧٩، ٤/١١٣، ١٢/١١٣، ٢١/١١٣

السماع الطبیعی *Physica*

المسمی بسمع الکیان ١٥/٣٩

سمع الکیان = السماع الطبیعی

السنخیّة sharing the same root; cognation

من شرائط العلیة و المعلولیة ١٢/٤٨؛ شرط الادراک ٥/١٤٦؛ فی مقام بیان صدور الوجودات عن الله لم یهملوا اعتبارها ١/١٧١

السنخیة بنحو الشیء والفیء cognation like that of a thing and its shadow

معتبرة فی التام والناقص ١٠/١٠٧

سنخیّة المهیّات cognation of quiddities (with the Maker)

انسلابه ٢٠/٩٠

السوالب negative propositions

یجری احکام الموجبات علیها ١١/٧٧

السیّال mobile thing

کل حد یلحظ منه محفوف بالعدمین ١١/١١٥

السیّالات mobiles

کالحرکات والمتحرکات ٦/١١٣؛ وعاءها زمان ١٣/١١٥

الشبح mental similitude, image

القول به ١٤/٦١

الشخص individual

اندراجه تحت الطبیعة ٥/٦٣

شرح الاسم lexical explanation of a word

ای مطلب ماالشارحة ٤/٤٢؛ فی تعریف القدم ٥/١١٢؛ پاسخ پرسش نخستین است ٤/١٢٨

الشرط condition

من جملة مایتوقف الشیء علیه ٧/٧٩؛ امتناع الشرط بالمعاند ١٤/١٠٤؛

شرط الاجتماع

فی الکل المجموعی ١٢/١٣٩

شرط الشرط the condition of a condition

من جملة مایتوقف الشیء علیه ٨/٧٩

الشرطیة hypothetical proposition

من اقسام القضیة ١١/٧٧

الشطر part

فی مقابل الشرط ٢٣/١٠٤

شطرية الاجتماع collectiveness being an internal part

فى الكل المجموعى ١٣٩/١٣

شريك البارى partner of the Creator

لعقلنا اقتدار ان يخبر بامتناع عن شريك البارى ٧/٨١؛ هو مخلوق للبارى مصداقاً ١٨/٨١

الشكل shape

احد معانى الصورة ٧/١٦٦

الشوقية the faculty of aspiration

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك ٨/١٦٢؛ عدم تطابقها للعاملة فى الغاية ١٧/١٦٣

الشىء thing

بمعنى المشىء وجوده اى المهية ٣/٥؛ كل شىء فى نفسه ليس الا نفسه ٢٢/٥٥؛ اى المهية ٢/٥٨، ٦/٧٤؛ لاميز فى صرف الشىء ١٣/٧٠؛ الشىء بنفسه لايتثنى ولايتكرر ٤/٧٢؛ المعدوم ليس بشىء ١/٧٤؛ ساوق الشىء الايس ٦/٧٤؛ كل مخبر عنه فهو شىء ١٤/٧٥؛ ليس كمثله شىء ٥/٧٨؛ فى كل شىء له آية ٦/٧٨؛ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى ٥/٨٢؛ الشىء قرر فأمكن فاوجب فوجب ٨/١٠٥؛ الشىء مالم يجب لم يوجد ٢/١٠٦، ٤/١٠٧؛ لايوجد الشىء باولوية ٢/١٠٦؛ المهية مالم تدخل فى دار الوجود بالعرض لم تكن شيئاً ٩/١٠٦؛ مالم يتشخص لم يوجد ١٣/١٣٣

الشىء الاتفاقى incidental thing

ليس فى الوجود ١٣/١٦٤

الشىء الزمانى thing in time

فى مقابل نفس الزمان ٥/١٢١

شيئيات المهيات والمفاهيم the thingness of quiddities and concepts

فى مقابل الوجود الحقيقى ٥/٥١

الشيئية thingness

منحصرة فى الوجود والمهية ٨/٥٧؛ مثال للمعقول الثانى ٦٨/٤

شيئية الشىء the thingness of a thing

بصورته ٤/١٣٦

الشيئية العامّة general thingness

اتصاف الشىء الخاص بها فى الخارج ٨/٦٨

شيئية المهية the thingness of quiddity

٨/٤٢، ١٠/٥٠، ٣/٥٥، ٢٣/١٠١، ٤/١٠٣، ١٥/١١٨

شيئية الوجود the thingness of existence

٣/٥٥

الصادر الاوّل the first effusion; the first emanation

٤/٤٣

الصادر بالذات that which issues forth essentially

١٧/٩٠

الصادق true (judgment)

هو الخبر المطابق (بالكسر) ٤/٨٣

صحّة السلب appropriateness of negation

من ادلة عروض الوجود للمهية ١٢/٥٠

صحّة السلوب appropriateness of negations

على وجود الصور العلمية ١٠/٦٤

الصدق truthfulness

مناطه فى القضية ١/٨٣، اتحاده مع الحق ٤/٨٣ ؛ فى القضية الخارجية ١٤/٨٣ ؛ فى القضية الحقيقية ١٥/٨٣ ؛ فى ا لقضية الذهنية ١٦/٨٣

الصدق والكذب truthfulness and falsity

قد يتعينان و قدلايتعينان ١٣/١٠١

صرف الحقيقة reality in its pure simplicity

العقل يراه من دون منضماتها ١٥/٥٨

صرف الشىء the purity of a thing

لاميز فيه ٢/٥٩، ١٣/٧٠

الصغرى minor premise

احدى المقدمتين للقياس ١٥/٧٥

الصفات الاضافية relative attributes

هى لوازم الواجب تعالى عند الحكماء ٦/١٠٤ ؛ كالخالقية والمبدئية والرازقية ١٧/١٨٧

الصفات الحقيقية الزائدة real Attributes added (to the essence)

هى لوازم الواجب تعالى عند الاشاعرة ٨/١٠٤

الصفات الفعليّة active Attributes

ككلمته و مشيته ورحمته ١٦/٤٦

صفات المعدوم the Attributes of the non-existent

انها صفة للثابت لاللموجود ١٨/٧٤

الصفات الوجودية positive (affirmative) attributes

للموجود ٢٠/٧٤

الصفات الوجودية العينية positive external attributes

اتصاف المعدوم بها محال ٥/٩٦

الصفة attribute

المعنى الانتزاعى القائم بالغير ١٦/٧٤؛ معناها المتعارف عند المتكلمين ١٧/٧٤

الصفة الانتزاعية abstracted attribute

الاتصاف بها لايستلزم للموصوف تقدما بالوجود ٢٣/٧٥

صوادق القضايا true propositions

كقولنا : الاربعة زوج ٢٣/٨٤

الصُوَر forms

الحركات والاعراض تكون صورا ١٦٦/ ١١

الصور العقلية intellectual forms

المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط ١٧/١٣٧

الصور العلمية intelligible forms

اطلاق لفظ الكيف عليها ٤/٦٢ ؛ بالحمل الاولى مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥

الصور المرتسمة imprinted forms

هى لوازم الواجب تعالى عند المشائين ٧/١٠٤ ؛ عوارض الذات المقدسة لدى المشاء ٨/١٥٨

الصور المعلومة the forms which are objects of knowledge

كيف بالعرض ٢١/٦٤ ؛ وجود الصور فى نفسه و وجودها للنفس واحد ١/٦٥

الصورة form

الفصل صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤، شيئية الشىء بصورته ٤/١٣٦ ؛ صورة الشىء مهيته التى هو بها ماهو ٥/١٣٦ ؛ يحكم عليها بانها حالة ٦/١٤١ ؛ بعد التجرد عن الهيولى فى عالم المثال باقية ٧/١٤١ ؛ مابه للشىء فعليته ٢/١٦٦ ؛ لها اعتباران ٤/١٦٦ ؛ معانيه الخمسة ٦/١٦٦ ؛ قول الشيخ فى اقسامها ٩/١٦٦ ؛ الجوهر الحال فى الجوهر الاخر ٣/١٧٦

الصورة البسيطة simple form

كصورة الماء ٥/١٦٨

الصورة الجزئية particular form

التى فى الخيال ٤/٦٤

الصورة الجسميّة bodily form

فى مقابل الصورة النوعية ٤/١٧٦

الصورة الخاصة special form

يقال لما يحدث فى المواد بالصناعة ١٤/١٦٦ ؛ كصورة هذا الكرسى ٩/١٦٨

الصورة بالذات essential form

كشكل الكرسى ١٩/١٦٨

الصورة العامّة general form

كصورة الكرسى مطلقا ٨/١٦٨

الصورة بالعرض accidental form

كالسواد والبياض للكرسى ١٩/١٦٨

الصورة العلميّة intelligible form

من كل ممكن مقولة من المقولات ١٥/٦٢

الصورة المركّبة composite form

كصورة البستان ٥/١٦٨

الصورة النوعية specific form

مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ٣/١٢٥ ؛ فى مقابل الصورة الجسمية ٤/١٧٦

الضدّ opposite

المنطقيون يطلقون الضد على امر عدمى ٩/١٨١

الضدّان two opposites (contraries)

تعريفهما ٩/٧٠؛ اجتماع النقيضين مغاير لاجتماعهما ٩/٥٨ ؛ من اقسام التقابل ١٤/١٥٤ ؛ المنطقيون لايشترطون فيهما كونهما وجوديين ٩/١٨١

الضدان الحقيقيان two real opposites (contraries)

مع غاية البعد بينهما ١٤/١٥٣

الضدان المشهوران two contraries as commonly understood

لامع غاية البعد بينهما ١٥/١٥٣

الضدية contrariety

الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين شيئين ٢١/١٨٠

الضرورة necessity

مناط الغنا عن السبب ٢/١٠٤

الضرورة بشرط المحمول necessity conditioned by predication

كونه معتبراً فى الاوصاف المستقبلة للشىء ٢/١٠١؛ للممكن ٤/١٠٢؛ كون الشىء حال اعتبار وجوده ضرورى الوجود وحال اعتبار عدمه ضرورى العدم ٢٣/١٠٣ ؛ لايخلو عنه قضية فعلية ١/١٠٧

الضرورة الذاتية essential necessity

١٥/١٠٠

الضرورة الوصفية necessity due to a quality

١٥/١٠٠

الضرورة الوقتية necessity due to time

١٥/١٠٠

الضرورتين two kinds of necessity

حف الممكن بها ٥/١٠٧

ضرورى العدم necessarily non-existent

ان الشىء حال اعتبار عدمه ضرورى العدم ٢٢/١٠٣

ضرورى الوجود necessarily existent

ان الشىء حال اعتبار وجوده ضرورى الوجود ٢٢/١٠٣

طبائع العالم natures of the world

متبدلة ذاتاً سيالة جوهراً ٨/١١٥؛ للطبائع - وهى عديمة الشعور- غايات ٣/١٦١؛ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها ٨/١٦٨

الطبائع الكلّيّة العقلية rational universal natures

لاتدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢

الطبع nature

حادث بحدوث الزمانى ١٨/١١٢

الطبيعة nature

اخذ كل طبيعة فى فردها ١٣/٦٤؛ مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ٣/١٢٥

الطبيعة المخلاة nature which is left free

الحركة النزولية منها ٣/١٦٠

الطبيعة المشكّكة nature with analogical gradation

٧/٧٢

الطبيعة المقسورة nature which is pushed

الحركة الصعودية منها ٢/١٦٠

الطبيعة النوعية specific nature

٩/٧١

الطرف side

الوسط بلاطرف محال ١٤/١٧٢

طرف الزمان point (unit) of time

من اوعية الواقع ٢/١٠٣

الطىّ folding up

باسمه القاهر ٢٣/١١٤

الظلمة darkness

لايكون آية النور ٥/٤٨

ظهور الشىء appearance of a thing

ليس امراً ينضم اليه ٥/٦٥؛ بوجه تجردى اومادى ١٧/٨٤

العادة custom

ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧؛ الفرق بينه وبين العبث والجزاف والقصد الضرورى ٤/١٦٣؛ تعريف العادة ١٣/١٦٣

العارض an occurring (accident)

اقسامه الثلثة ١٧/٦٧، يزول ٢/٨٠

العارض المفارق separable accident

٢/٨٠

عارض المهيّة accident occurring to quiddity

الوجود عارض المهية ٥/١٠

عارض الوجود accident occurring to existence

الخلو عنه وعن مقابله جائز ١/١٣٠

العالم world

مرجح حدوثه ٢/١١٧

عالم الامر the world of command

عقل كلى ٣/٨٤، يعد نفس الامر عالم الامر عند البعض ٤/٨٤

العالم الطبيعى the natural world

الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى له ١٢/١١٧

عالم العقل

بيان اصطلاحيه ٦/٨٤

العالم العقلى the world of intellect

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً ١٨/٣٨

العالم العينى actual world

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ١٩/٣٨

عالم الكون والفساد the world of generation and corruption

دار القسر ١/١٦٣

عالم المثال the world of similitudes

الصورة بعد التجرد عن الهيولى باقية فيه ٨/١٤١

عالم المُلك the material world

مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاءه الدهر ٢٠/١١٣

العبث baseless act

يظن انه دون غاية ٣/١٦٣؛ تعريفه ٨/١٦٣

العدد number

مبدئه الواحد فهو عاد له ٧/١٨١

العدم non-existence

لاتمايز فيه ١١/٤٧ ؛ الوجود نقيضه ١١/٤٧؛ مطلق و مقيد ١/٦٩ ؛ مفهومه ٥/٦٩؛ تخلله بديهى البطلان ١١/٧٨ ؛ بالحمل الشائع ثبوت ٧/٨٢ ؛ حصصه ١٢/١٠٥ ، لو كان شرطاً لوجود الممكن ١٣/١٠٥؛ عدم الشىء رفعه ٢١/١٠٥ ، فى احكامه تابع للوجود ١٥/١١٣ ، منه زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى ١٦/١١٣

العدم والقنية = العدم والملكة

من اقسام التقابل ١٩/١٥٣

العدم والملكة privation and possession

١٩/١٥٣

العدم والملكة الحقيقيّان real privation and possession

ان كان القابلية بحسب النوع والجنس ٣/١٥٤

العدم والملكة المشهوران privation and possession as commonly understood

ان كان القابلية بحسب الشخص ٦/١٥٤

عدم الاعتبار non-consideration

فى مقابل اعتبار العدم ٦/٥٠

العدم البحت sheer non-existence

العقل يخبر عنه بلااخبار ٥/٨١

العدم البدلى replacing non-existence

نقيض الكون الحادث ١٥/١٠٥ ؛ عدم الشىء فى الحقيقة ١٨/١٠٥

العدم الدهرى non-existence at the level of perpetual duration

عالم الملك مسبوق به ٢٠/١١٣

العدم الزمانى temporal non-existence

هو العدم المقابل ١٦/١١٢

العدم السابق preceding non-existence

على وجود الشىء مقابل و معاند له ١٥/١٠٤ ، ليس خص ١٠/١٠٥ ، سيال زمانى ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فى الحقيقة ٢٠/١٠٥

العدم السرمدى non-existence at the level of sempiternity

العدم منه زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى ١٦/١١٣

العدم اللاحق following non-existence

سيال زمانى ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فى الحقيقة ٢١/١٠٥

العدم المجامع parallel non-existence

مسبوقية وجود الشىء به هو الحدوث

الذاتى ١١٢/١٤؛ الذى فى مرتبة المهية فقط ١١٤/٦

العدم المضاف non-existence related to something

الى الحادث الخاص ١٠٥/١٤

العدم المطلق absolute non-existence

رفع الوجود المطلق ٦٩/٤

العدم المقابل preceding non-existence

فى مقابل العدم المجامع ١١٢/٢، الذى يقال له العدم الزمانى ١١٢/١٦، سبقه على وجود الشىء بسابقية فكية ١١٣/١

عدم الملكة non-existence in the sense of privation

فى مقابل السلب المطلق ١٨١/١٢

العدم المقيّد determined non-existence

رفع الوجود المقيد ٦٩/٤

العدم الواقعى actual non-existence

١١٣/٢٣

العدم الواقعى الدهرى actual non-existence at the level of perpetual duration

فى مقابل العدم الزمانى الموهوم ١١٤/٥

العدمىّ something of the nature of non-existence; something negative

الحجاب مرجعه امر عدمى ٣٧/٢٠، الضعف عدمى ٥/١٧، ان تقابل الوجودى العدمى ١٥٣/١٨

العدولية affirmation in the form of negation

السلب خذه سالباً محصلا لا موجبا عدوليا ١٣٠/١٢

العرض accident

الحال فى المستغنى عرض ٥٩/١٩، عرض عام للمقولات التسع العرضية ٦٠/١، اشكال كون شىء واحد جوهراً و عرضاً ٦٠/١٦، من العروض وهو الحلول ٦٢/١٠، ليس الوجود عرضاً ٧٠/٢، اى عرضى ٧٠/٥، قيام العرض بالعرض ٧٦/٨، متقوم بالمبدء ١٢٥/٥، ما كونه فى نفسه الكون فى موضوعه ١٧٨/١، الاضافة عين وجوده ١٧٨/٤

العرض الخارجى external accident accident in concreto

لا منافاة بين كون الشىء جوهراً ذهنياً و بين كونه عرضاً خارجياً ٦٢/١٤

العرض العام general accident

صدقه على المعروض ٦٢/١٢

العرضىّ accidental

مايعلل ٥٣/١٢، بمعنى انه خارج محمول لا بمعنى المحمول بالضميمة ٥٥/١٠، ٧٠/٥، الكلى اما ذاتى واما عرضى ٨٣/١٠

العرضى المفارق separable accident

٨٦/١٦

العرضيّات accidental things

متعلق الجعل المولف ٨٦/١١، فى باب

الاجزاء الحدية ٣/١٣٨

العروض occurrence

هو الوجود فى الموضوعات ٢/٦٠، هو الحلول وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢،ان كان الاتصاف كالعروض ٢/٦٧، مناف للضدية ٢٠/١٨٠

عقد الحمل the confirmation of the predicate

القضية مشتملة عليه وعلى عقد الوضع ٩/١٥١

عقد الوضع the confirmation of the subject

٩/١٥١

العقل intellect

المراد به اما العقل الكلى او العاقلة المستكملة ١٢/٣٧، التحليل والتعمل منه ٤/٥٠،لعقلنا اقتدار ان تصور عدمه ٢/٨١، اتصافه بالوجود والعدم ٣/٨١، يخبر عن نفى مطلق بلا اخبار ٥/٨١، الحكماء يعبرون به عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ١٦/٧٠،مشتمل على كل العقول ٢٠/١٧٠ هو الجوهر المفارق الذى ليس متعلقاً بالجسم ٨/١٧٦،قبوله الوجود منه تعالى بمجرد امكانه الذاتى ١/١٨٧

العقل البسيط الاجمالى the all-comprehensive simple intellect

انطواء العقول التفصيلية فيه ١٠/٦٦، ١٢/١٥٧

العقل الفعّال active intellect

قيل ان نفس الامر هو العقل الفعال ٢/٨٤، الهيولى نشات منه ٦/١٠٩

العقل الكلّى universal intellect

الذى كصورة للعالم الطبيعى ١٢/٣٧، و عالم الامر عقل كلى يعد ٣/٨٤

العقل الهيولانى material intellect

النفس فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥

العقول intellects

مطلقاً من صقع الربوبية ٩/٨٤

العقول التفصيلية diversified intellects

انطواءها فى العقل البسيط الاجمالى ١٠/٦٦

العقول الفعّالة active intellects

مهياتها ليست بذواتها شخصية ١٣/١٤٣ نوع كل واحد منها منحصر فى شخصها ١٣/١٤٣

العلاّت causes

ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧

العلاقة الطبيعيّة natural connection

من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق فى علة واحدة ٧/٩٩

العلاقة اللزومية الاقتضائية connection of necessitation and requirement

ليست بين المفروض واجبين ٨/٩٩

علامة الشيء the sign of a thing

لاتباينه من جميع الوجوه ٤/٤٨

العلّة cause

متقدمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣ ، عدمها علة لعدم المعلول ٨/٧٧ ، كل معلول لازم لها ١١/٩٠ ، الحوادث فى حال البقاء مفتقرة اليها ١٨/١٠٤ ، تعريفه ٢/١٥٦ ، الاحكام المشتركة بينها و بين المعلول ١/١٦٨ ، كل علة لابدان يكون لها خصوصية ٦/١٧٠ ، اتحد المعلول حيث اتحدت العلة ٤/١٧١ ، زيادة عدد المعلول على عدد العلة باطلة ٢١/١٧٢

العلّة التّامة complete cause

تخلف المعلول عنها ٩/١١٧ ، سبقها على المعلول ١١/١١٨ ؛ الاشكال المشهور فى سبقها على المعلول ٩/١٣٩ ، هى العلة المستقلة ٤/١٥٦ ، لايجوز تخلف المعلول عنها ٣/١٧٠

العلة الجسمانيّة bodily cause

بعض احكامها ١/١٦٩ ، متناهية التاثير ٤/١٦٩

العلّة الخارجيّة external cause

٤/١٥٦

العلّة الداخليّة internal cause

العنصرى الصورى للقوام ٥/١٥٦

العلة الصورية formal cause

١/١٦٦

علة العلّة the cause of a cause

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

العلة الغائية final cause

مالاجله الوجود حاصل ٦/١٥٦ ، مقدمة على الفعل ذهنا موخرة عنه عيناً ١٢/١٦١

العلّة الفاعلية efficient cause

و للوجود الفاعلى التماسى ٦/١٥٦

العلّة المادية material cause

٢/١٦٧

العلّة المحضة pure cause

التى لاتكون معلولاً ١٥/١٧٢

العلّة الموجدة creative cause

البناء ليس علة موجدة ١٤/١٠٣

علّة المهية the cause of quiddity

مهية ٢٣/٩٠

العلة الناقصة incomplete cause

سبقها على المعلول بالطبع ١٠/١١٨

العلتان المستقلتان two independent causes

لايجوز تواردهما لمعلول واحد شخصى ٥/١٧١

العلل causes

استناد الحوادث الى علل يجب بها و يمتنع دونها ١٨/١٠١

العلل الاربع the four causes

الاحكام المشتركة بينها ١/١٦٨

العلل المعدّة preparing causes

حركات يد البناء عالل معدة ١٤/١٠٣

العلْم knowledge

فضيلته ٢٠/٣٨، متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٧/٦٢، القوم عدوه كيفاً نفسانياً ٢١/٥٩، عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩، كون شيء واحد علماً ومعلوماً ١٦/٦٠، من مقولة المعلوم ٧/٦٢، مهيته كيف بالذات ٢١/٦٤، اجل الكيفيات ٣/١٨٤؛ له مراتب ٤/١٨٤، فى جنسه اقوال ١٠/١٨٤، لايكون امراً انتزاعياً ١٣/١٨٤، حصولى وحضورى ٢٠/١٨٤، بنحو الانشاء والفعالية، بنحو الحلول ٤/١٨٥، تفصيلى او اجمالى ١٣/١٨٥، فعلى او انفعالى ١٩/١٨٥

العلم الاجمالى collective knowledge; non-detailed knowledge

بالفعل فى عين الكشف التفصيلى ١٧/١٥٦، ١٢/١٥٧؛ ان يعلم الاشياء المتعددة بصورة واحدة ١٤/١٨٥

العلم الالهى Divine Knowledge

له الرياسة الكبرى على جميع العلوم ٨/٣٦؛ الامور العامة فى الالهى كالسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ١٥/٣٩؛ معطى الوجود فى العلم الالهى فاعل ١١/١٦٠

العلم الانفعالى passive knowledge

هو المرسوم فى العقل بعد ما فى الاعيان حصل ٢٠/١٨٥

العلم التفصيلى separative knowledge; detailed knowledge

هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متمايزة ١٣/١٨٥

العلم التوهّمى imaginative knowledge

فى الفاعل بالعناية ١٦/١٥٩

العلم الحصولى empirical knowledge

العلم بالغير على راى المشائين ١/١٨٥؛ صورة شيء حاصلة للشيء ١٠/١٨٥

العلم الحصولى الارتسامى empirical knowledge through imprinted forms

علمه تعالى بالغير قبل الايجاد على راى المشائين ٢/١٨٥

العلم الحضورى intuitive knowledge

ليس محصوراً فى العلم بالذات ٢١/١٨٤؛ ثابت فى العلم بالمعلول ٣/١٨٥؛ حضور الشيء للشيء ١١/١٨٥

العلم الطبيعى natural science

الامور العامه فى الالهى كالسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ١٦/٣٩

العلم الفعلى active knowledge

بالنظام الاحسن ٦/١٦١؛ ما هو سبب للمعلوم ١٩/١٨٥؛ يحصل فى الاعيان غب ما عقل ٢٣/١٨٥

العلم المصدرى knowledge in the abstract sense
اريد اذا قيل الصور العلمية عوارض ١٣/١٥٨

العلم بالمعدوم knowledge of a non-existent thing
يبطل قول منكرى الوجود الذهنى ٩/٦٠

علم النفس بذاته the soul's knowledge of itself
يبطل قول منكرى الوجود الذهنى ١٠/٦٠

العلوم التعليميّة mathematical sciences
سميت بها لانهم كانوا يبتدئون بها فى التعليم ٤/١٨١

العليّة causality
لزوم السبق بالذات فيها ٤/٤؛ اشتراط الخصوصية الخاصة فيها ٦/١٧١

العلّية والمعلوليّة causal relationship
ان السنخية كسنخية الشىء والفىء من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨؛ تكافؤ العلية والمعلولية ضرورى ٢١/١٧٢

العموم والخصوص being-general and being-particular
بمعنى السعة والضيق ١٩/٥١

العناية foreknowledge
معنياها ٦/١٦١

العنصر element
حامل قوة لشىء عنصره ٢/١٦٧

العوارض accidents
كالكم والكيف والوضع وغيرها ٢٢/٥٥؛ الميز بين الناقص والكامل ليس بالعوارض ١٦/٧٢

العوارض الخارجية external accidents
الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية ٢٢/١٥١

العوارض الغريبة extraneous (non-essential) accidents
الميز بمنضمات وعوارض غريبة كزيد و عمرو ١١/٧٢

العوارض اللازمة inseparable accidents
الجعل المولف لايتصور بين الشىء وبين عوارضه اللازمة ١٢/٨٦

العوارض المشخّصة individualizing accidents
تعرض للشخص مع عرض عريض ٨/١٤٢؛ امارات للتشخص الحقيقى ٦/١٤٢

عوارض المهية accidents of quiddity
التى تعرضها بشرط الوجود ١٩/١٢٩؛ التى تلحقها مع الوجود ٢٠/١٢٩

العود الاول the first coming-back
على تقدير جواز اعادة المعدوم لم يكن فرق بين العود الاول و بين الثانى والثالث والرابع وهكذا ٣/٧٩

العين the objective state of things
انطباق القضية لها ٣/٨٣

الغاية goal

البحث عنها ١/١٦١؛ كل شیء مستتبع غاية ٢/١٦١؛ للطبايع غايات ٣/١٦١؛ المبادی العالية لها غايات ٤/١٦١

الغاية البسيطة simple goal

كالشبع للاكل ٦/١٦٨

الغاية الخاصّة special goal

كلقاء زيد صديقه الخاص ١٠/١٦٨

الغاية بالذات essential goal

كالصحة للدواء ١٩/١٦٨

الغاية بالعرض accidental goal

اصنافه كثيرة ٢٠/١٦٨

الغاية العامّة general goal

كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ٩/١٦٨

غاية الغايات the goal of goals

١٣/١١٣

الغاية المركبة composite goal

كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير ٦/١٦٨

الغيريّة otherness

مقسم للتقابل و للتخالف والتماثل بوجه ٣/١٥٠؛ من العوارض الذاتية للكثرة ٤/١٥٠؛ التقابل نوع منه ٧/١٥٣

الفاعل agent

مابسببه الوجود حاصل ٧/١٥٦؛ اقسامه ١١/١٥٦؛ جميع اصنافه متحققة فی النفس الانسانية ١/١٥٩؛ معطی الوجود باصطلاح الالهی و معطی التحرك باصطلاح الطبيعی ١١/١٦٠، علة فاعل بمهيتها ١١/١٦١

الفاعل الالهی the Divine Agent

المخرج للمعلول من الليس المحض الی الايس ٨/١٨٥

الفاعل البسيط simple agent

كالمبدء الاول ٣/١٦٨

الفاعل البعيد remote agent

٧/١٦٨

الفاعل بالتجلّی agent-by-self-manifestation

تعريفه ١٨/١٥٦، لائق بجنابه تعالی علی قول الصوفية ٢/١٥٨

الفاعل بالتسخير agent-by- compulsion

تعريفه ١٧/١٥٧ ، القوی بالنسبة الی قاهرية النفس عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠

الفاعل بالجبر agent-by-being-forced

تعريفه ١٣/١٥٦، اذا حصل شر من نفس خيرة ٣/١٦٠

الفاعل الجزئی particular agent

كهذا الطبيب لهذا العلاج ١٢/١٦٨

الفاعل الخاص special agent

ماينفعل عنه واحد ٨/١٦٨

الفاعل بالذات essential agent

هوالذی لذاته يكون مبدء للفعل ١٣/١٦٨

الفاعل بالرضا agent-by-agreement

تعريفه ١٥/١٥٦ ، لائق بجنابه تعالی عندالاشراقی ١١/١٥٨

الفاعل بالطبع agent-by-nature

تعريفه ١٢/١٥٦، كالصحة ١٩/١٥٩

الفاعل العام general agent

ماينفعل عنه كثير ٧/١٦٨

الفاعل بالعرض accidental agent

كالسقمونيا للتبريد ١٤/١٦٨

الفاعل بالعناية agent-by-foreknowledge

تعريفه ١٧/١٥٦، لائق بجنابه تعالى لدى المشاء ٧/١٥٨

الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص agent-by-foreknowledge in the special sense

١٥/١٥٧

الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم agent-by-foreknowledge in the general sense

يقال للفاعل بالتجلى ١٩/١٥٦

الفاعل القريب proximate agent

٧/١٦٨

الفاعل بالقسر agent-by-being-pushed

تعريفه ١٢/١٥٦، العلل ١/١٦٠

الفاعل بالقصد agent-by-intention

تعريفه ١٦/١٥٦، كالمشى ١٧/١٥٩

الفاعل الكلّى universal agent

كالطبيب لهذا العلاج ١١/١٦٨

الفاعل المركب composite agent

كعدة رجال يحركون شيئاً ٤/١٦٨

الفرد individual

مصداق الطبيعة بالحمل الشائع ٦/٦٤، اخذ كل طبيعة فى فردها ١٣/٦٤

فرض المحال the supposition of something impossible

محال ٢٠/٨١

الفصل specific difference; differentia

حاجة الجنس اليه ليس فى قوام ذاته ٦/٧١، بالنسبة الى الجنس مقسم لامقوم ٦/٧١، اتحادالجنس معه ١٠/١١٥، محصل للجنس ٢٢/١٣٢، فناء كل جنس فى فصله ٢٣/١٣٢ صورة اذا اخذ بشرطلا ٣/١٣٤، ما به الامتياز ٩/١٣٤، ليس فصلان فى مرتبة واحدة ١٢/١٣٤، وجود الكل مضمنة مطوية فى وجوده ٦/١٣٦، يبقى معينا وان تبدلت المقومات ١٠/١٣٦، يقال صورة لنوع الشىء ولجنسه ولفصله ١٥/١٦٦

الفصل الاخير ultimate differentia

حقيقةالنوع فصله الاخير ١/١٣٦، الحقيقة تدور معه حيثما دار ٤/١٣٦، النفس الناطقة هى الفصل الاخير فى الانسان ٧/١٣٦

الفصل الاشتقاقى derivative differentia

اى المشتق منه والمحكى عنه ٢/١٣٥، مبدء الفصل المنطقى ٢/١٣٥، يقال له فصل حقيقى ايضاً ٦/١٣٥

الفصل الحقيقى real differentia

ربما يكون معلوماً ١٤/١٣٤ ، كالناطق او النطق للانسان ١٨/١٣٤ ، اسم آخر للفصل الاشتقاقى ٦/١٣٥

الفصل المحصل actualizing differentia

العقل الكلى كفصل محصل للعالم الطبيعى ١٣/٣٧

الفصل المنطقى logical differentia

هو لازم الفصل الحقيقى ١٨/١٣٤، الفصل الاشتقاقى كمبدءه ٢/١٣٥

الفصول differentiae

الميز بين الناقص والكامل ليس بالفصول اذا كانا بسيطين ١٦/٧٢

الفعل act, actus

اقسامه ١/١٢٤ ، متقدم على القوة بجميع انحاء التقدم ١٩/١٢٥ ، من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ، يخرج من تعريف الكيف ٢/١٨٢ ، من اعراض النسبية ١٩/١٨٦

الفعليّة actuality

ما به للشىء فعليته صورته ٢/١٦٦

الفقر mutual need

واجب بين الاجزاء المركب ٣/١٤٠

الفلك heavenly sphere

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧

الفواعل agents

هى الطبايع ٢/١٦١

الفيض effusion, emanation

اية مصلحة فى امساك الفيض عنه تعالى؟ ٦/١١٧

فيض الله الاقدس the most sacred effusion of God

الذى يظهر به بوحدته كل التعينات فى المرتبة الواحدية ١١/٦٥

فيض الله المقدس the sacred effusion of God

حقيقة الوجود المنبسط ٤/٥٢ ، اعنى الوجود المنبسط ١٠/٦٥

القابل recipient

هو الهيولى ١٨/١٤٣

القابل الخارجى external recipient

١٥/١٤٣

القابلان two recipients

اى الامكان الذاتى و المادة ٢٠/١٤٣

القادر the powerful; the capable

هو الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ١٢/١٢٥

القاعدة العقليّة rational principle

لاتخصص ١٢/١٠٤

قاعدة الفرعيّة the principle of presupposition

من ادلة اثبات الوجود الذهنى ٨/٥٩ ، لاتجرى فى الهلية البسيطة ١٨/١٥٨ ، لكون الشىء شيئاً لالكون الشىء ١/١٥٢ خلاف قاعدة الاستلزام ٥/١٥٢

قائم البرهان decisive proof

٥/٨٠

القدرة power

تشتمل قدرة الواجب ٩/١٢٥ ، المعتبر فيها اصدار الفعل عن علم ومشية ١/١٢٥ ؛ لها السبق على الفعل ١٤/١٢٥

قدرة الحيوان animal faculty

تفسيره صحة الصدور واللاصدور ٨/١٢٥

القدم pre-eternity

تعريفه و تقسيمه ١/١١٢

القدم والحدوث pre-eternity and temporal origination

التقدم والتاخر مأخوذان فى مفهومهما ٣/١١٨

القدم الاضافى relative pre-eternity

كون ما مضى من زمان وجود شىء اكثر مما مضى من زمان وجود شىء آخر ١٠/١١٢

القدم الحقيقى real pre-eternity

تعريفه ظاهر ٩/١١٢

القديم بالزمان pre-eternal in terms of time

كالعقل الكلى ١٨/١٠٣

القسر being-pushed-back; obstruction

لايكون دائماً ولا اكثريا ٤/١٦١

القسم division

هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢

القسمة الفكّية real division

الهيولى الواحدة يقبلها بذاتها ١٦/١٤٨

القسمة الوهميّة imaginary division

الهيولى الواحدة يقبلها بالعرض للمقدار ١٦/١٤٨، فى مقابل الفكية ٢/١٨٠

القصد الضرورى natural intention

تعريفه ١٦/١٦٣

القضايا propositions

المستعملة فى العلوم ١٣/٨٣

القضية proposition

مناط الصدق فيها ١/٨٣ ، اقسامها ٧/٨٣ مشتملة على عقدين ٩/١٥١

القضية الحقيقية factual proposition

معقول ثان باصطلاح الفلسفى ١/٦٨ ، هى التى حكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج محققة كانت او مقدرة ١٢/٨٣

القضية الخارجية external proposition

هى التى حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة ٧/٨٣

القضية الذهنية mental proposition

معقول ثان باصطلاح المنطقى ١/٦٨ ، هى التى حكم فيها على الافراد الذهنية فقط ٩/٨٣

القضية الفعلية actual proposition

ضرورتها ٢١/١٠٣ ؛ لاتخلو عن الوجوب اللاحق ١/١٠٧

القلب transformation

قلب الفصل المقسم للوجود مقوساله ٧١/٨

القوام subsistence

اى التقوم والتالف ٧١/٣

القوّة power; potentiality; potentia

اقسامها ١٢٤/١؛ لها السبق الزمانى على الفعل ١٢٥/١٧؛ حامل قوة لشىء عنصره ١٦٧/٢؛ احتياجها الى المادة فى الوجود يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد ١٦٩/١٠ الاستعداد الشديد الى جانب اللاانفعال.

القوة واللاقوة power and non-power; strength and non-strength

ويقال له الكيفيات الاستعدادية ١٨٢/١٠

القوة الحيوانيّة animal faculty

مبدء الافعال مع الشعور ١٢٤/١٨

القوة الفاعلة affecting power

مع الشعور أو عدمه ١٢٤/١٤؛ اما متقوم بالمحل او مقوم له ١٢٤/١٥

القوة النباتية vegetative faculty

هى مبدء الافعال مع عدم الدرك ١٢٤/١٧

قوسى النزول والصعود the curves of descent and ascent

مد سير نير النور الحقيقى فيهما ١١٤/٣

القوى الجسمانية bodily faculties

متناهية التاثير ١٦٩/٤؛ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها ١٦٩/٨

القيام الحلولى subsistence of inherence

ان قيام الاشياء بالاذهان صدورى لاحلولى ٥٨/٥

القيام بالذهن subsistence in the mind

الفرق بينه وبين الحصول فيه ٦٠/١١

القيام الصدورى subsistence of issuing

٥٨/٥

القيد determining factor

خارج والتقيد داخل ٥٧/٢٤

الكتاب الالهى the Divine Book

اى القرآن ٨٤/٧؛ ١٦٠/١٥

الكتاب التدوينى the composed Book

اى القرآن ٤٨/٨

الكتاب التكوينى الآفاقى the external Book of creation

اى العالم ٤٨/٧

الكتاب التكوينى الانفسى the internal Book of creation

اى الانسان ٤٨/٧

الكثرة multiplicity

فى الوجود تؤكد الوحدة ٥٥/٤؛ التى من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ٥٥/٥؛ جهاتها فى افراد الانسان هى العوارض ٥٥/٢١؛ غنية عن التعريف الحقيقى ١٤٦/١؛ عند الخيال اكشف ١٤٦/٧؛ الغيرية من العوارض الذاتية لها ١٥٠/٤

الكثرة فى الوحدة multiplicity within

unity

٩/٦٦

الكثير العددى the numerical «many»

الواحد النوعى عينه ١٨/٥٥

الكثير النوعى the specific «many»

الواحد الجنسى عينه ١٨/٥٥

الكلّ the whole

حكم العقل عليه بما حكم به على كل واحد ٢٠/١٧١

الكل الافرادى «all» in the sense of each individual

اى كل فرد فرد ١١/١٣٩

الكل المجموعى «all» used collectively

لاوجود له سوى وجود الاجزاء ١٦/١١٥؛ بشرط الاجتماع او بشطريته ١٢/١٣٩

الكلى universal

كون شىء واحد كليا و جزئيا ١٦/٦٠ ؛ ليس بموجود ولا بمعدوم ١/٧٦؛ اما ذاتى واما عرضى ١٠/٨٣؛ لايحصل جزئى من انضمام كلى الى كلى ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ؛ ٢/١٤

الكلى الطبيعى natural universal

المهية يقال لها الكلى الطبيعى ٣/٤٣ ؛ لايابى عن الشخصية ٣/٧٦ ؛ لاوجود له سوى الاشخاص ١٨/١١٥ ؛ مثال لمهية اللابشرط المقسمى ٦/١٣٢ ؛ امر عقلى لاوجود له فى الخارج ٦/١٣٢؛ الاستدلال على وجوده ١١/١٣٢ ؛ موجود وهو المهية ١٤/١٣٢ ؛ موجود بالعرض ١٥/١٣٢؛ شخصه واسطة العروض له ١٦/١٣٢ ؛ نفس المعروض والمهية التى هى لا كلية ولاجزئية ٨/١٣٣؛ ليس مع الافراد كالاب بل آبا مع الاولاد ١٥/١٣٣

الكلى العقلى rational universal

١٨/٦٣؛ ٩/٦٤

كليات الجواهر the universals of substances

جواهر ذهنية ٤/١٨٤

كليّات الجواهر والاعراض universals of substances and accidents

التى فى العقل ٣/٦٤

الكليات الخمس the five universals

مقسمها شيئية المهية ٨/٤٢

الكليات الطبيعيّة natural universals

اعتبارية المهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية ١٣/٦٣

الكليّة universality

مسلك الكلية لاثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

كليّة الكل the whole-ness of a whole

صورة فى الاجزاء ١٥/١٦٦

الكلام الالهى the Divine Speech

اى القرآن ١٤/١١٤

كلمة الله التامّة the perfect Word of God

باب الابواب ٥/١٦٥

کلمة «کن» the word «Be!»

المدلول علیها بقوله تعالی «وما امرنا الا واحدة» ١٣/٤٦

کلمة «کن» الوجودیّة النوریّة the word «Be!» which is the source of existence and light

مجرد الوجود الذی هو امرالله ١١/٨٤

الکم quantity

اخذ فی طبیعة نوعه کالسطح ١/٦٣؛ ما بالذات قسمة‌قبل ٢/١٨٠؛ متصل ومنفصل ٣/١٨٠؛ لیس قابلا المضدیة ١٩/١٨٠؛ خواصه الثلثة ١٢/١٨١؛ یخرج من تعریف الکیف بقید «التقسیم» ٤/١٨٢

الکم التعلیمی mathematical quantity

هوالجسم التعلیمی والسطح التعلیمی والخط التعلیمی ٢/١٨١

الکم المتصل continuous quantity

ما یقبل القسمة و یکون له حد مشترک ٤/١٨٠؛ جسم تعلیمی ١١/١٨٠؛ بعض انواعه یعرض البعض ١٩/١٨٠؛ قابل للتجزیة ٧/١٨١

الکم المتصل غیرقارالذات continuous quantity which is essentially mobile

مثاله الزمن ١٦/١٨٠

الکم المتصل قارالذات continuous quantity which is essentially immobile

مثاله الجسم والسطح والخط ١٤/١٨٠

الکم المنفصل discrete quantity

ما یقبل القسمة ولا یکون له حد مشترک ٨/١٨٠؛ یکون الاعداد فقط ١١/١٨٠؛ بعض انواعه مقوم للبعض ٢٠/١٨٠؛ یوجد فیه الواحد ٦/١٨١؛ مخصوص بالمساواة واللامساواة ٨/١٨١

الکمال الثانی secondary perfection

لوجود الصور ٢٠/٦٤

«کن» «Be!»

١٣/٤٦

«کن» الوجودیّة = کلمة «کن» الوجودیة

«Be!» which is the source of existence

کواذب القضایا false propositions

مثل الاربعة فرد ١/٨٥

الکون being

الفرق بین نحویه ١٩/٤٣؛ المراد به مایرادف الوجود ٢/٤٥؛ ای الوجود ٦/١٣٣

الکون لدی الاذهان existence in the presence of the minds

هوالوجود الذی لا یترتب علیه الاثار المطلوبة منه ٤/٥٨

الکون فی الاعیان existence in reality; existence *in concreto*

هوالوجود الذی یترتب علیه الاثار المطلوبة منه ٢/٥٨

الكون فى الخارج existence in the external world

وجود خارجى ٥/٥٠

الكون فى الذهن existence in the mind

وجود ذهنى ٥٠/٤

الكون الرابطى being-inhering

هو كون العرض ٣/١٧٨

الكيف quality

وقوع كل المقولات تحته ٢٠/٥٩ ؛ جنس عال ٣/٦٠ ؛ اطلاق لفظه على الصور العلمية ٤/٦٢ ؛ من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥ ؛ تعريفه ٢/١٨٢ ؛ تقسيمه ٤/١٨٢ ؛ العلم كيف على المشهور ١٠/١٨٤

الكيف المسمّىٰ بالانفعال quality called «affection»

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت غير راسخة ١٩/١٨٢ ؛ كالحال ٣/١٨٣

الكيف الانفعالىّ «affective» quality

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة ١٨/١٨٢ ؛ كالملكة ١/١٨٣

الكيف بالذات quality by essence

١٥/٦٤

الكيف بالعرض quality by accident

١٤/٦٤

الكيف المحسوس sensible quality

كون شىء واحد كيفا محسوسا و كيفيا نفسانيا ٦/٦٠

الكيف المسموع audible quality

النطق الظاهرى كيف مسموع ١٩/١٣٤

الكيف النفسانى mental quality

القوم عدوا العلم كيفا نفسانيا ٢١/٥٩ ؛ كون شىء واحد كيفا محسوساً و كيفاً نفسانيا ٦/٦٠

الكيفيّات الاستعداديّة qualities -through-preparedness

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ٥/١٢٤ ؛ كاللين والصلابة والممراضية والمصحاحية ١٠/١٨٢

الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة active and «affective» qualities

هى اوائل الملموسات ١٤/١٨٢

الكيفيات المبصرة visual qualities

كالاضواء والالوان ١٦/١٨٢

الكيفيّات المختصة بالكميات qualities peculiar to quantities

كالاستقامة والانحناء ٧/١٨٢

الكيفيات المذوقة gustatory qualities

كالطعوم البسيطة ١٤/١٨٢

الكيفيات المسموعة auditory qualities

كالاصوات ١٥/١٨٢

الكيفيات المشمومة olfactory qualities

كالروائح الطيبة والمنتنة ١٥/١٨٢

الكيفيات الملموسة tangible qualities

من اقسام الكيف المحسوس ١٣/١٨٢

الكيفيات النفسانية qualities belonging to the soul; mental qualities

كالعلم والارادة ١٨٢/٥

لااقتضاء non-requirement

شىء شيئاً ليس اقتضاء مقابله ١٣٠/١٣

لااقتضاء من قبل الذات non-requirement on the part of a thing itself

لا ينافى الاقتضاء من قبل الغير ١٠٠/٧

لابشرط non-conditioned

قسمى و مقسمى ١٣٢/٣ ؛ جنس و فصل لابشرط حملا ١٣٤/٢

اللابشرط القسمى = الماهية المطلقة

the non-conditioned as a division

من اعتبارات المهية ١٣١/٥ ؛ هو المقيد باللابشرطية ١٣٢/٣

اللابشرط المقسمى the non-conditioned as the source of division

الذى هومقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة ٧٦/٤ ؛ هوغيرمقيد بشىء ولوباللابشرطية ١٣٢/٤ ؛ بكلى طبيعى وصف ١٣٢/٥

اللاذات non-essence

نقيض الذات ٤٨/٢١

لازم المهية consequential property of quiddity

اعتبارى ٩٠/٨

اللاشىء non-thing

نقيض الشىء ٤٨/٢١ ؛ ٥٥/٢

اللاقوّة non-power

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ١٢٤/٥ ؛ الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال ١٨٢/١٠

اللاوجود non-existence

نقيض الوجود ٧٥/٢٠

اللاموجود non-existent

نقيض الموجود ٧٥/٢٠

اللاهوت the Divine world

المحتجب فى عز جلاله بشعشعة اللاهوت ٣٥/٢ ؛ فى السلسلة الطولية للوجود ١١٣/١٣

اللّذة pleasure

هى الخير الحسى و الحيوانى و التخيلى ١٦٤/٩

لم الاثبات the «why» of an affirmation

١٢٨/٧

لم الثبوت the «why» of an objective fact

١٢٨/٧

لم هو why-is-it?

وفى كثير كان ما هو لم هو ١٢٨/١٣

لوازم الواجب the essential properties (attributes) of the Necessary

ليست واجبة الوجود ١٠٤/٩ ؛ ليست بافعال ١٠٤/١١

له possession (category)

اسم آخر لمقولة الملك ٩/١٧٨

ليس not; non-existent

ماليس موجوداً يكون ليسا ٣/٧٤ ؛ الممكن من ذاته ان يكون ليس ٥/١١٢ ؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

الليس المحض sheer non-existence

الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ٨/١٨٥

ليسيّة الذات the state of non-existence (nothingness) of the essence

قبليتها اخذ فى تعريف الحدوث الذاتى ١٢/١١٢

الليسيّة الذاتيّة the state of essential non-existence (nothingness)

هى لاقتضاء الوجود والعدم ١٦/١٠٥

ليسيّة الممكن the nothingness of possible things

اى كون الممكن من ذاته ان يكون ليس ٧/١٠٦

ماليه الحركة that to which movement is directed

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك ٧/١٦٢

ما بالذات what is essential

كل ما بالعرض لابد ان ينتهى الى ما بالذات ١٥/٦٤ ؛ اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٩/١٨٤

مابالعرض what is accidental

١٥/٦٤ ؛ ١٩/١٨٤

مابه الاتفاق identifying factor

ما به الامتياز فى شيئية الوجود عين مابه الاتفاق ٣/٥٥

مابه الاشتراك common factor

لايكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك ١/٤٦

مابه الامتياز distinguishing factor

اعنى الفصل ٩/١٣٤

مابه الشركة common aspect

اعنى الجنس ٩/١٣٤

ماالحقيقة what?-of-definition

ماقيل فى جواب ماالحقيقة مهية ٣/١٢٨

المادة matter

الامكان الذاتى كالمادة ١٢/١٠٧ ؛ الجنس مادة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤ ؛ يحكم عليها بانها محل ٥/١٤١ ؛ يقال صورة لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦ ؛ تقسيمه ٣/١٦٧

المادة والصورة matter and form

انهما ماخذا الجنس والفصل ١/٧١ ؛ فى الجسم خارجيتان ٥/١٣٤ ؛ التركيب بينهما ١/١٤١

المادة البسيطة simple (non-composite) matter
كالهيولى ٤/١٦٨

المادة الخارجية external matter
فى مقابل المادة العقلية ١٠/٨٤

المادة بالذات essential matter
مايقبل شيئاً بذاته ١٦/١٦٨

المادة بالعرض accidental matter
مثل ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة له ١٧/١٦٨

المادة العقلية intellectual (rational) matter
فى مقابل المادة الخارجية ١١/٨٤

المادة المركّبة composite matter
كالعقاقير للترياق ٥/١٦٨

المادة المشتركة common matter
بين الموجود الذهنى والخارجى ١٧/٦١

المادة بالمعنى الاعم matter in the general sense
من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق ١٤/١٠٩، يشمل موضوع العرض ومتعلق النفس ٢/١٦٧

ما الشارحة what?-of-lexical-explanation
مطلبها هو شرح الاسم ٤/٤٢؛ مايقال فى جوابها شرح الاسم ٣/١٢٨

مافيه التقدم that in which priority consists
فى كل واحد من اقسام السبق ١/١٢١

ماهو what-is-it?
المهية ما يقال فى جواب ماهو ٣/٤٣؛ و فى كثير كان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

المبادى sources; principles
قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

المبادى العالية higher principles
قيام الاشياء بها ٦/٥٨؛ الشعور عين ذاتها ٤/١٦١

المبادى المفارقة للمواد non-material principles
٧/١٢٥

المبادى المقارنة للمواد material principles
٦/١٢٥

المبدء source
اذا كان تخيليا حيوانيا فيكون خيره تخيليا حيوانيا ١٠/١٦٤؛ كل وجود عين التعلق بالمبدء ٧/١٧٨

مبدء الاعداد the principle of numbers
واحد بالعدد ٣/١٤٨

المبدء الاول the First Source
مثال للفاعل البسيط ٣/١٦٨

المبدء الفكرى the source of thinking
لعب الطفل يسمى لعبا بالنسبة اليه ٤/١٦٤

مبدء المبادى the principle of principles

قيام الاشياء به ٦/٥٨ ؛ وغاية الغايات ١٣/١١٣ ؛ المبادى كل جنوده ٧/١٢٥

المبدى Beginner

من اسماء الحق ١/١١٥

المتجلى the self-revealing

التجليات لاتستلزم تكثرافى المتجلى ١٦/٥٧

المتصل continuous (quantity)

كل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ١٦/٤٤ ؛ يقبل انقسامات غير متناهية ١٨/٤٤

المتصلة conditional proposition

من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المتضايفان two correlatives

لاعينية بينهما ٢١/٩٨

المتقابلان two opposites

اجتماعهما ١٤/٦٤ ؛ اجتماعهما على تقدير عودالزمان ١/٧٩

المتناقضان two contradictories

الشیء مطلقاورفعه متناقضان ٥/٩٦

المتناهى finite

الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ١٦/١٧١

المتواطى univocal

١٦/٧٢

متى «when» (category)

من اعراض النسبية ٣/١٨٦

المثبت له that of which something is affirmed; the subject

ثبوت شیء لشیء فرع ثبوته ١٠/٥٨

مثل similar

«ليس كمثله شیء» ٥/٧٨ ؛ حكم الامثال فيمايجوز وفيمالا يجوز واحد ١٤/٧٨

المثلان two similar things

تعريفهما ١٢/٧٠

المثل النوريّة luminous Ideas

حفظ كل نوع بها ٢٣/١١٥ ؛ هى الصور العلمية القائمة بذواتها ١٢/١٥٨

المجازف vain (action)

تعريفه ١٤/١٦٣

المجرّد non-material

اين المجرد من المادى؟ ١٠/٤٦

مجرّد الوجود sheer existence

١١/٨٤

المجرّدة non-mixed; purified

من اعتبارات المهية وتسمى بشرطلا ٦/١٣١

المجعول something made

مثل المجعول للشیء كفیء ١٢/١٠٣

المجعوليّة being-made

المهية دون المجعولية ٢٠/٨٧ ؛ مجعولية الوجود والمهية والصيرورة ٨/٨٨

المجموع collection

ذاته شیء و هيئة المجموعية شیء آخر ١٤/١٣٩

المجموع الجملى many things taken

as a whole

٧/١٧٢

المحال rationally impossible; absurd

فرضه محال ٢٠/٨١

المحدود definiendum

زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحد عليه

٣/١٥٠

المحصِّل actualizer

الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢

المحصَّل full (negation)

السلب خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠

المحمول بالضميمة predicate by way of adherence

من اقسام العرضى فى مقابل الخارج المحمول

١٠/٥٥

المحمول فى الهلية البسيطة predicate given in answer to a simple «whether»

٣/٦٩

المحمول فى الهلية المركّبة predicate given in answer to a composite «whether»

٤/٦٩

المخبر عنه anything that allows of predication

كل مخبر عنه شىء ١٤/٧٥

المخلوطة mixed

من اعتبارات المهية وتسمى بشرط شىء

٥/١٣١

المدرِك perceiver

اتحاده مع المدرك ٨/٦٦ ؛ متحد بالنور الفعلى للمدرك ١٤/٦٦

المدرَك object perceived

١٤/٦٦؛٨/٦٦

مذوّت الذوات the Essence that essentializes essences

٢٠/٤٨

مرءات الذهن the mirror of the mind

٢٠/٦٠

مراتب النفس the stages of the soul

٧/٦٦

المرتبة stage, level

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩؛ قيد للمنفى لا للنفى ٩/١٢٩

مرتبة السرّ والخفىّ the stage of the innermost and the hidden (of the soul)

١٤/٦٦

المرتبة العقليّة rational level

١٧/١٢١

مرتبة المهيّة the stage of quiddity

حد الذات يشملها ١٩/٨٣

مرجّح حدوث العالم that which gives

preponderance to the origination of the world

الاشعری ینفیه ۸/۱۱۷

المرسوم imprinted form

ای المعلوم بالذات ۱۵/۱۸۴ ؛ له اضافة الی المعلوم بالعرض ۱۶/۱۸۴

المركّب الحقیقی real composite

یجب ان یکون بعضهـا حالا فی البعض ۱۶/۷۰ ؛ لابدمن الحاجة بین اجزائه ۱/۱۴۰

المركّب الخارجی external composite

یحکم علی الجسم بانه مرکب خارجی ۶/۱۴۱

المركّبات الخارجیّة external composites

۱۵/۵۱ ؛ ۶/۱۴۳

المزاج temperament

لکل مزاج طرفا افراط وتفریط ۸/۱۴۲

مسلك التصدیق the proof by way of judgment

فی اثبات الوجود الذهنی ۷/۵۹

مسلك التصور the proof by way of representation

فی اثبات الوجود الذهنی ۷/۵۹

مسلك الكلیة the proof by way of universality

فی اثبات الوجود الذهنی ۶/۵۹

مسلك موضوعیّة الموجبة the proof by way of something being the subject of an affirmative proposition

فی اثبات الوجود الذهنی ۵/۵۹

مسلك الوحدة the proof by way of unity

فی اثبات الوجود الذهنی ۶/۵۹

المشخّص particularizer; individualizing factor

النسبة بینه وبین الطبیعة النوعیة ۹/۷۱

المشخصّات individualizing factors

۹/۵۵

مشیّیء الاشیاء that which provides things with thingness

۲۰/۴۸

مصادیق الوجود the things of which existence can be predicated

بعضها فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی ۱۵/۴۸

مصحّح حمل الوجود that which justifies the predication of existence

هو نفس قوام المهیة ۱۶/۸۷

المصداق the referent of a conept; denotation; extension

اشتباه المفهوم بالمصداق ۱/۴۹ ؛ اختلاط المفهوم والمصداق ۲۰/۸۱

المصدریّة something having its origin

مصدریة الطبائع الکلیة العقلیة للنفس ۲۲/۶۲

المصنّفات classifying factors
٩/٥٥

المضاف correlation
هو نسبة تكرر ٢/١٨٧ ؛ فيه الانعكاس قد لزم ١١/١٨٧

المضاف الحقيقى real correlation
هو نفس الاضافة ١٠/١٨٧

المضاف المشهورى correlation as commonly understood
هو مايعرضه الاضافة ١٠/١٨٧

المضافان two correlated things
متكافئان قوة وفعلا ١٢/١٨٧

المضافان المختلفان two different correlated things
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ١٤/١٨٧

المضافان المتشابهان two similar correlated things
كالاخوة والاخوة والقرب والقرب ١٥/١٨٧

المضايفان two correlatives
مثال للواجب والممتنع بالقياس الى الغير ١٢/٩٨ ؛ من اقسام التقابل ١٢/١٥٣

المضمر implicit term
وضع المظهر موضع المضمر ٢/٨٤

المطالب objects of question
اسها ستة ٦/١٢٨ ؛ فى وجودى اتحد المطالب ١٤/١٢٨

مطلب اين the object of «where?»
١٢/١٢٨

مطلب اى the object of «what-kind-of?»
١٢/١٢٨

مطلب كم the object of «how-many?»
١٢/١٢٨

مطلب كيف the object of «how?»
١٢/١٢٨

مطلب لم the object of «why?»
٩/١٢٨

مطلب ما the object of «what?»
٩/١٢٨

مطلب ماالحقيقية the object of «what?-of-definition»
٦/١٢٨

مطلب ماالشارحة the object of «what?-of-lexical-explanation»
هو شرح الاسم ٤/٤٢

مطلب متى the object of «when?»
١٢/١٢٨

مطلب لم الاثبات the object of «why?» of affirmation
٧/١٢٨

مطلب لم الثبوت the object of «why?» of an objective fact
٧/١٢٨

مطلب هل the object of «whether?»
٩/١٢٨

مطلب هل البسيطة the object of simple «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلب هل المركبة the object of composite «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلق الوجود existence in the absolute sense
٨/١٣٠

المطلقة absolute
من اعتبارات المهية وتسمى اللابشرط ٥/١٣١

المُظْهَر explicit term
وضع المظهر موضع المضمر ٢/٨٤

المظهريّة something being a manifestation
مظهرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٢٢/٦٢

المُعاد what is supposed to come back
مماثله ١٣/٧٨

المَعاد resurrection
المعاد فى المعاد ٢٠/٧٩

المعانى meanings
زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى ١٣/٥٦

معدّ subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشيء عليه ٧/٧٩

معدّ المعدّ the subsidiary factor of a subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

المعدوم non-existent
ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية ٧/٤٥؛ امتناع تقوم الموجود به ٧/٥١؛ مالاوجود له فى الخارج ٨/٥٨؛ المعدوم ليس بشيء ١/٧٤ ؛ من شبهات ثبوته ١٤/٧٥؛ مخبر عنه ١٤/٧٥؛ لا يعاد بعينه ١/٧٨؛ امتناع اعادته لامر لازم ٢٤/٧٩؛ اتصافه بالصفات الوجودية محال ٥/٩٦

المعدوم فى الخارج non-existent in the external world
الاخبار عنه لوجوده فى الذهن ١٥/٧٥

المعدوم المطلق that which in absolutely non-existent
لايشار اليه مطلقا ١٢/٥٨؛ لايخبر عنه ١٥/٧٥؛ دفع شبهته ١/٨١؛ شبهته ١٠/١٣١

المعدوم الممتنع an impossible non-existent
منفى عند المعتزلى ٩/٧٤؛ ممتنع الوجود و واجب العدم ٣/٩٦

المعدوم الممكن a possible non-existent
ممكن الوجود والعدم ٤/٩٦

المعرِّف definiens; definer
لابد ان يكون اظهر واجلى من المعرف

٩/٤٢؛ مثال للمعقول الثانى باصطلاح المنطقى ١٢/٦٧ ؛ الجزئى ليس معرفا ١٥/٦٧

المعرَّف definiendum

٩/٤٢

معرِّف الوجود definition of existence

كالثابت العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ٣/٤٢

المعرِّفية being-a-definer

عروضه ١٤/٦٧

المعقول an intelligible; object of intellection

متحد مع العقل ١٣/٦٦

المعقول الاول primary intelligible

كالسواد١٨/٦٧

المعقول الثانى secondary intelligible

بيان الاصطلاحين فيه ١/٦٧؛ ماليس فى الدرجةالاولى٤/٦٧؛وجه تسميته٢/٦٨؛ يطلق على المهيةوالذات والحقيقة١٩/١٢٨

المعقولات الثانية secondary intelligibles

منها الجوهرية والعرضيةوالشيئية٦/٦٨

المعقولات المرسلة المحيطة immaterial and all-comprehensive intelligibles

١٤/٦٦

المعلّل having a cause; subject to causality

لاشىء من الذاتى بمعلل١٢/١١٧

المعلول the caused; effect

العلة متقدمة بالوجود عليه ١٣/٥٣؛عدم العلة علة لعدم المعلول ٨/٧٧ ؛ كل معلول لازم للعلة ١١/٩٠؛تعريفه٣/١٥٦؛ لايجوز تخلفه عن العلة التامة ٣/١٧٠ ؛ اتحد حيث اتحدت العلة ٤/١٧١؛ زيادة عدده على عدد العلة باطلة٢١/١٧٢

المعلول الاخير the last «caused»

لايكون علة٢٣/١٧٢

المعلول الاول the first «caused»; the First Effect

للجاعل الحق والقيوم المطلق١٤/٩٠

المعلول الواحد الشخصى one single «caused»

لايجوز توارد علتين مستقلتين له ٥/١٧١

معلول الوجود whatever is caused by existence

وجود٢٢/٩٠

المعلوم object known; object of knowledge

الاشكال من جهة كون شىء واحد علما و معلوما ١٦/٦٠ ؛ العلم الفعلى سبب المعلوم١٩/١٨٥

المعلوم الخارجى external object of knowledge

العلم الحضورى هوالعلم الذى عين المعلوم الخارجى ١٢/١٨٥

المعلوم بالذات object-known by essence

قد يكون جوهراً وقد يكون كما وقد يكون مقولة اخرى ٥٩/٢٢؛ العلم متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٦٢/٧؛ الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك ١٨٤/١٥

المعلوم بالعرض object-known by accident

فى مقابل المعلوم بالذات ١٨٤/١٥

المعنى الانتزاعى abstracted idea

القائم بالغير مثل العالمية والقادرية ٧٤/١٦

المعنى الحرفى something inseparably attached to something else; something which cannot be self-subsistent

٦٦/١٥

المعنى المصدرى الانتزاعى abstract idea

للعلم ١٨٤/٩

المغالطة sophistry

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٨٤/١٨

مفاد كان التامة what is meant by «be» as a perfect verbe

المتحقق فى الهليات البسيطة ٩٤/٥

مفاد كان الناقصة what in meant by «be» as an imperfect verb

المتحقق فى الهليات المركبة ٩٤/٦

المفارقات المحضة pure non-material things

الحكماء يعبرون عنها بالعقل ٨٤/١٤

المفارقات النورية luminous non-material things

ما يجرى مجرى الوعاء لها هو الدهر ١١٣/٩

المفاهيم concepts

ذاتيها الاختلاف ٥٤/٢٢؛ مثار المغايرة ٦٦/١٨؛ كلها على السواء فى نفى التشكيك ٧٣/١

مفاهيم المقولات the concepts of the categories

٦٤/١٣

المفهوم concept; notion

اشتباه المفهوم بالمصداق ٤٩/١؛ اختلاط المفهوم والمصداق ٨١/٢٠؛ كل مفهوم لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ٨١/٢١

مفهومات المحال the concepts of anything impossible

لاتنسلخ عن انفسها ٨٢/٣

المفهوم الجنسى generic concept

اخذه فى مفهوم نوعى ٦٣/٤

مفهوم العدم the concept of non-existence

٦٩/٥

مفهوم العرض the concept of accident

يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر

الذهنی ٦٢/١١

المفهوم النوعی specific concept

اخذ المفهوم الجنسی فیه ٦٣/٤

مفهوم الوجود the concept of existence

البدیهی الواحد فی جمیع المصادیق ٤٨/١٤؛ کالمهیة لحقیقته ٥٦/٧

المقابلان two opposites

جمعهما ٥٩/١٣

المقدار quantity

من لوازم الجسم ٧١/٢

المقدم antecedent

التالی باطل فالمقدم مثله ٤٧/٢١

المقدّس sacred

فیض الله المقدس ٦٥/١٠

المَقْسَم the source of division

لابد وان یکون مشترکا بین الاقسام ٤٧/٨

القسم هو المقسم بعینه مع انضمام قید ١٣٢/٩

المقسِّم dividing (differentia)

قلب المقسم مقوما ٧١/٣؛ الفصل بالنسبة الی الجنس مقسم لامقوم ٧١/٦

المقسمی (non-conditioned) at the stage of the source of division

من اقسام مهیة اللابشرط ١٣٢/٤

المقولات الاربع the four categories

علی رای الشیخ الاشراقی ١٧٨/١٣

المقولات التسع the nine categories

علی رای ارسطو واتباعه ١٧٨/١٠

المقولات الثلث the three categories

علی رای صاحب البصائر ١٧٨/١٣

المقولات العشر the ten categories

اصطلاح العدم والملکة فیها ١٥٤/٩

المقولات المعقولات categories in the intellect

اذا کانت کیفا بالذات ٦٤/١٢

المقولة category

الطبائع الکلیة العقلیة لاتدخل تحت مقولة ٦٢/٢٠

المقولتان two categories

اندراج شیء واحد تحت مقولتین ٦٠/٥؛ ٦٢/٨

المقوِّم constituting differentia

قلب المقسم مقوما ٧١/٣

المقوِّمات constituents

للنوع غیر الفصل الاخیر معتبر فیه علی الابهام ١٣٦/٢

المقیّد confined

الکون فی المرتبة انتفاء المقید لانتفاء مقید ١٢٩/١٠

المکوِّن the Producer

من اسماء الحق ١١٥/١

الملاك common basis

هو مافیه التقدم فی اقسام السبق ١٢١/٢

ملاك التقدم the common basis of

priority
١٤/٥٣

ملاك السبق the basis of priority
١٣/٥١

الملك = له ، الجدة possession
من المقولات العرضية ٩/١٧٨

الملكات positive (as offosed to negative) properties
الحكم بالعلية على الاعدام بتشابه الملكات ٩/٧٧

الملكة possession
الكيف الانفعالى كالملكة ٢/١٨٣

الملكوت the angelic world of the Souls; supra-sensible world
من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الممتدّات غير القارّة mobile extensions
١٧/١١٥؛٢٢/٤٤

المتدّات القارّة immobile extensions
١٧/١١٥،٢٢/٤٤

الممتزجات
١٧/٧٠

الممتنع impossible
شريك البارى ممتنع ٧/٨١؛ تعريفه الدورى ١١/٩٥

الممكن possible
كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣ ، مجعوليته ١٨/٨٦ ، تعريفه الدورى ١٠/٩٥ ، له الضرورة بشرط المحمول ٤/١٠٣ ، حاجته الى الموثر اولية ٦/١٠٢ ، لم يكن له اقتضاء ٢١/١٠٢ حف بالضرورتين ٥/١٠٧ ، ٢/١٦٤ ، من ذاته ان يكون ليس ١٥/١١٢ ان الله لم يخلق الممكن هباء وعبثا ٦/١٦٥

ممكنة الثبوت things that are possibly subsistent
لوازم الواجب تعالى ممكنة الثبوت بذاتها ٩/١٠٤

مناط البينونة the yardstick of distinction
هو المادة ١٠/٨٤

مناط الحاجة the yardstick of need
هو الامكان ٢٣/١٠٢

مناط الصدق فى القضية the yardstick of truthfulness in a proposition
١/٨٣

المندرج anything subsumed
٧/٦٣

المندرج فيها something under which something else is subsumed
٧/٦٣

المنشى the Originator
من اسماء الحق ١/١١٥

المنطق logic
موضوعات مسائله مثال للمعقول الثانى ١٣/٦٧

المنفصلة disjunctive (hypothetical) proposition
من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المواد الثلث implicit modes
خلو الشيء عنها باطل ١٢/٦٨ ؛ فى الخارج سواد و فى الاذهان جهات ٦/٩٥ ؛ اعتبارية ١/٩٦ ؛ اقسامها ١/٩٨ ؛ ما با لذات منها لاينقلب الى الاخرى ٦/٩٨

المواليد produced things
النوع فيها منتشر ٢/١٤٤

الموت الاخترامى untimely death
بالنسبة الى النظام الكلى موت طبيعى ٢١/١٦٤

الموت الطبيعى natural death
٢١/١٦٤

المؤثّر one who affects
لاموثر فى الوجود الاالله ٢١/١٧٠

المؤثّر الحقيقى one who really affects; the real Agent
ليس الاالله ١٦/١٠٣

الموجبات affirmative propositions
يجرى احكامها على السوالب ١١/٧٧

الموجبة العدولية an affirmative proposition in a negative form
يقتضى وجود الموضوع ١٢/١٣٠

الموجود existent
امتناع تقومه بالمعدوم ٧/٥١ ؛ اطلاقه على حقيقة الوجود و على المهيات ٣/٥٧ ؛ ماليس موجوداً يكون ليسا ٣/٧٤ ؛ تقسيمه الى الثابت فى الذهن واللاثابت فيه ١٠/١٣١

الموجودات existents
بماهى موجودات آيات له تعالى ٦/٤٨

الموجودات الآفاقية existents in the horizons (i.e. in the external world)
آية الجليل جل جلاله ١/٤٨

الموجودات الانفسية existents in the souls
آية الجليل جل جلاله ١/٤٨

الموجودات الخارجية المحققة
actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الخارجية المقدّرة
non-actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الطولية longitudinal existents
١٨/١١٣

الموجودات العرضية latitudinal existents
١٧/١١٣

الموجود فى الخارج existent in the external world (in concreto)
و الموجود فى الذهن توامان ٣/٦٦

الموجود فى الذهن existent in the mind
مالاتترتب عليه الآثار المطلوبة منه ٤٢/١٥ ؛ ليس معناه ان الذهن شى و الموجود فيه شيء آخر ٦/٦٦

الموجود الذهنی mental existents

باق علی حقیقة الخارجية ١١/٦١

الموجود فی العین existent in concreto

ليس معناه ان العين شیء و الموجود فيه شیء آخر ٤/٦٦

موجودية المهية the being-existent of quiddity

متقدمة علی نفسها ٦/٦١

الموضوع subject; substratum

متقوم بالوجود ٤/٧٠ ؛ المراد به مايقابل المحمول ٣/٧٢ ؛ مصداقه المهية ٣/٧٢ الموجبة العدولية يقتضی وجود الموضوع ١٢/١٣٠ ؛ الجوهر لاموضوع له ٢/١٧٦ العرض ما كونه فی نفسه الكون فی موضوعه ١/١٧٨ ؛ الاتحاد فی الموضوع شرط الضدية بين الشيئين ٢١/١٨٠

موضوعية الموجبة something being the subject of an affirmative proposition

مسلك موضوعية الموجبة لاثبات الوجود الذهنی ٦/٥٩

المهيات quiddities

بذواتها مختلفات و متكثرات ١٨/٤٥ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ٥/٨٧ ؛ ثابتات فی العدم ١٠/٨٧

المهية quiddity

التی يقال لها الكلی الطبيعی ٢/٤٣ ؛ ما يقال فی جواب ما هو ٢/٤٣ ؛ اعتبارية و مفهوم حاك عن الوجود ٧/٤٣ ؛ محفوظة فی الوجودين بلا تفاوت ٢/٤٤ ؛ عدم جواز التشكيك فيها ٥/٤٤ بذاتها متساوية النسبة الی الوجود و العدم ٥/٤٥ ؛ من حيث هی ليست الا هی ٥/٤٥ ؛ مثار الكثرة و فطرتها الاختلاف ١٨/٤٥ ؛ تخليتها عن مطلق الوجود ٧/٥٠ ؛ لا يصلح سلبها عن نفسها ١٤/٥٠ ؛ حمل المهية و ذاتياتها غير مفتقر الی الوسط ١٨/٥٠ ؛ ذاتياتها الاولية و الثانوية ٩/٥١ ؛ ای ما به هو هو ٧/٥٣ ؛ لاتفاوت بينها و بين الحقيقة الا باعتبار وعاء الذهن و الخارج ٥/٥٦ ؛ موجوديتها متقدمة علی نفسها ٦/٦١ ؛ انقلابها ١٠/٦١ ؛ مثار الاختلاف ٢٢/٦١ ؛ عروض الامكان لها فی الذهن ١٠/٦٨ ؛ لازمها اعتباری ١١/٦٨ ؛ ٨/٩٠ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ١٨/٧٨ ؛ عارضها المفارق ٢/٨٠ ؛ بينها و بين الوجود اتصاف ١٧/٨٦ غناء ها فی تقررها عن الجاعل ٦/٨٧ ؛ فی قوام ذاتها مجعولة ٨/٨٧ ؛ كونها سرابا و اعتبارية ١٩/٨٧ ، مجعولة بالعرض ٢/٩٠ ؛ علتها مهية ٢٣/٩٠ ؛ لاتصلح للمجعولية ٢٣/٩٠ ؛ لوازمها ٥/١٠٤ ؛ تنورها بالوجود ٢٠/١٠٥ ؛ مالم تدخل فی دار الوجود بالعرض لم تكن شيئا ١٠٦/ ٩ ؛ لم تكن بحسب ذاتها الا هی ١٠٦/ ٩ ؛ لامهية قبل الوجود ١٢/١٠٦ ؛ ماقيل فی جواب ما الحقيقة ٢/١٢٨ ؛ مشتقة عن «ما هو» ١٥/١٢٨ ؛ تقدمها علی لازمها بالتجوهر ١٦/١١٨ ؛ قيلت الذات و الحقيقة عليها مع وجود خارجی ١٦/١٢٨ ؛ ليست الا

هی من حیث هی ١/١٢٩ ؛ لاموجودة و لامعدومة ٢/١٢٩ ؛ النقائض عنه منتفية مرتبة ٦/١٢٩ ؛ لها بالقياس الى عوارضها حالتين ١٧/١٢٩ ؛ مخلوطة مطلقة مجردة ٣/١٣١ ؛ قدتكون متحصلة فی ذاتها و و غير متحصلة باعتبار انضياف امورالیها ٢/١٣٢ ؛ التحقق للوجود اولا و بالذات وللمهية ثانياً و بالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء المهيةفی الوجود ٤/١٣٣ ؛اجزائها ١/١٣٤ ؛ ليست امراًمتحققاً بدون الوجود ٢٢/١٥١

المهية الاعتبارية mentally-posited quiddity

فی مقابل المهية المحصلة ١/١٧٦

المهية الجنسية generic quiddity

٩/٤٤

المهية الغير المتحصلة quiddity which is not actualized

٢/١٣٢

المهية المتحصلة actualized quiddity

المهية قدتكون متحصلة فی ذاتها و غير متحصلة باعتبار انضياف امورالیها ٢/١٢٢

المهيةالمجردة non - mixed quiddity

تسمى بشرط لا ٦/١٣١

المهية المحصلة quiddity which is fundamentally real

فی مقابل المهيةالاعتبارية ١/١٧٦

المهية المخلوطة mixed quiddity

تسمى بشرط شیء ٥/١٣١

المهيةالمطلقة absolute quiddity

تسمى اللابشرط ٥/١٣١

المهية النوعية specific quiddity

٨/٤٤

المميز distinction

اما بتمام الذات اوبعضها ٨/٧٢ ؛ بمنضمات ١٠/٧٢ قسم رابع منه ١٢/٧٢ ؛ بالنقص و الكمال فی المهية ١٣/٧٢ ؛ لاميز فی الاعدام ٢/٧٧

الناسوت tbe world of bodily forms

من السلسلةالطوليةللوجود ١٣/١١٣

الناعت qualifier

العرض بملاحظة حاله فی الخارج امرناعت ٣/١٧٨

النسب relations

جريانها فی ذوات النسب ٥/٨٥

النسب الضرورية necessary relations

١٣/٨٦

النسبة relation

تكون لطرف واحدوالاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧

النسبة الحكمية relation of judgment

٢/٨٣

النسبةالمقولية categorical relation

٧/٦٥

نسبة الوجوب والامكان the relation between necessity and possibility

كنسبةالتمام والنقصان ٦/١٠٧

النسك التكوينية originating procedures

٢٠/١٤٣

النشر spreading - out

بالاسماء المناسبةله ١/١١٥

النطق الباطنى inner logos

اى درك الكليات ٢٠/١٣٤

النطق الظاهرى external logos

١٩/١٣٤

نظام الكل the order of the universe

كل منتظم فيه ٨/١٦٥

النظر الدقيق البرهانى sharp deductive reasoning

فى مقابل الذوق العرفانى ٢/١٣٣

النظريات rational (theoretical) matters

فى مقابل الذوقيات ١٩/٨١

النفس soul

الاضافة الاشراقية منها ٧/٦٥ ؛ فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥ يستعمل القوى و تنشى الصور ٤/١٥٩ ؛ فاعل بالرضا بالنسبة الى الصور و القوى ٦/١٥٩ ؛ فاعل بالتجلى ١٢/١٥٩ ؛ فى مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع ٢٠/١٥٩ ؛ آية التوحيد ٤/١٦٠ ؛ عالية فى دنوها و دانية فى علوها ٦/١٦٠ ؛ القوى بالنسبة الى قاهريتها عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠ ؛ هى الجوهر المفارق المتعلق بالجسم ٧/١٧٦ ؛ خص بالملكات و الحالات ٧/١٨٣

نفس الامر fact - itself

طبق لنفس الامر فى الذهنية ٥/٨٣ ؛ عرف بحد ذات الشىء ١٧/٨٣ ؛ قيل انها هو العقل الفعال ٢/٨٤ ؛ يعد عند البعض عالم الامر ٤/٨٤ ؛ اعم مطلقا من الخارج و الذهن ٢٠/٨٤ ؛ هى مرتبة ذات المهية ٢٢/١٢٩

النفس الانسانية human soul

جميع اصناف الفاعل متحققة فيها ٢/١٥٩

نفس السماء spherical soul

مثال لمبدء الفعل الواحد مع الشعور بفعله ١/١٢٥

النفس الناطقة rational soul

الذهن اى النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ من عالم الملكوت و القدرة ٢/٨١ ؛ التى هى الفصل الاخير فى الانسان ٧/١٣٦

النفوس الناطقة rational souls

حفظ كل بدن شخص انسانى بها ١/١١٦

النفى negation

مرادف للعدم ٧/٧٥

نفى الصفات the negation of the Attributes

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١٤٤

النفى المطلق absolute negation

العقل يخبر عنه بلا اخبار ٥/٨١

النقض و الحل destructive argument and constructive argument

قسمان من الجواب ١٩/٩٦ ؛ ٣/٩٧

النقطة point

هو الحد المشترک فی جزئی الخط ٧/١٨٠

النقيض the contradictory

القوام منه ٤/٧١ ؛ کل شیء رفعه ١٠/١٢٩

نقيض الواحد the contradictory of one thing

واحد ١١/٤٧ ؛ ٢٣/١٠٥

نقيض الوجود the contradictory of existence

هو العدم ١٨/٤٨

النقيضان two contradictories

اجتماعهما مغاير لاجتماع الضدين ٩/٥٨ ؛ ارتفاعهما فی المفردات عدم صدقهما علی شیء ٢٠/٩٦ ؛ ارتفاعهما عن المرتبة جائز ٦/١٢٩ ؛ لايرتفعان ١٣/١٢٩

النور light

هل يکون الظلمة آية النور ٥/٤٨ ؛ هو الظاهر بذاته المظهر لغيره ٥/٥٤ له عرض عريض باعتبار مراتبه البسيطة ١٣/٥٤ ؛ مراتبه المتفاوتة ٢١/٥٦

نورالاحدية the light of Oneness

٩/٨٤

النور الحسى sensible light

طبيعة مشککة ٧/٥٤

النور الحقيقى real light

الذی هو حقيقة الوجود ٥/٥٤ ؛ سد سير نيره فی قوسی النزول والصعود ٣/١١٤

النور الفعلى active light

المدرک متحد بالنور الفعلی للمدرک ١٤/٦٦

النوع species

اندراج النوع فی الجنس ٥/٦٣ ؛ تقدم الجنس والفصل عليه بالمهية و التجوهر ١٥/١١٨ ؛ حقيقة النوع فصله الاخير ١/١٣٦ ؛ يقال صورة لنوع الشیء و لجنسه و لفصله ١٥/١٦٦ ؛ اختلاف هيولی کل فلک بالنوع ١٦/١٦٧

الواجب the Necessary (Being)

مهيته انيته ١٩/٩٠ ؛ تعريفه الدوری ١٠/٩٥ ؛ انحسام الوجوب عنه ١/٩٧ ؛ فوق مالايتناهی قوة ٤/١٢٤ ؛ علم الواجب بذاته واجب ٦/١٨٤ ؛ لوازم الواجب تعالی واجبة الثبوت ٩/١٠٤

الواجبين two Necessary Beings

لاعلاقة لزومية اقتضائية بين المفروض واجبين ٨/٩٩

الواحد one

وجه الواحد واحد ١٢/٤٦ ؛ نقيض الواحد واحد ١١/٤٧ ؛ لايصدر عنه الا الواحد ٥/١٧٠ ؛ عاد جميع انواعه ٦/١٨١

الواحد الاحد the One and Unique

وجود ماسوی الواحد الاحد رابط محض ٢/٩٥

الواحد الجنسى generic «one»
عين الكثير النوعى ٥٥/١٨ ؛ من اقسام الواحد بالعموم ١٤٧/٨؛ كالحيوان ١٤٩/٤؛

الواحد بالجنس «one» by genus
كالانسان والفرس ١٤٩/٤؛

الواحد الحقيقى real «one»
اى واحد له وحدة حقيقية ١٤٠/٧ ؛ مالا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض ١٤٧/٢ ؛ اماواحد بالخصوص واما واحد بالعموم ١٤٧/٦ ؛ اوجد العقل فحسب ١٧٠/١٦

الواحد بالخصوص specialized «one»
من اقسام الواحد الحقيقى ١٤٧/٦ ؛ اما منقسم واما غيرمنقسم ١٤٧/٩

الواحد بالعدد numerical «one»
موضوعه عدم قسمة فقط ١٤٨/٢

الواحد العرضى accidental «one»
من اقسام الواحد بالعموم ١٤٧/٨ ؛ غير الواحد بالعرض ١٤٩/٥

الواحد بالعرض «one» by accident
غيرالواحد العرضى ١٤٩/٥

الواحد بالعموم generalized «one»
من اقسام الواحد الحقيقى ١٤٧/٦ ؛ بمعنى السعة الوجودية ١٤٧/٧

الواحد بالعموم المفهومى generalized conceptual «one»
اما نوعى اوجنسى او عرضى على مراتبها ١٤٧/٧

الواحد الغير الحقيقى non-real «one»
خلاف الواحد الحقيقى ١٤٧/٤ ؛ اقسامه ١٤٧/١١

الواحد الغير المنقسم indivisible «one»
من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/٩

الواحد المفارق non-material «one»
كالعقل والنفس ١٤٨/٨ ؛ من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/١٠

الواحد المنقسم divisible «one»
من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/١١

الواحد النوعى specific «one»
عين الكثير العددى ٥٥/١٨ ؛ من اقسام الواحد بالعموم ١٤٧/٨ ؛ كالانسان ١٤٩/٢

الواحد بالنوع «one» by species
كزيد وعمرو ١٤٩/٢

الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية the One by way of a true and real unity
اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ١٧١/٢

الواحد بالوحدة الحقة الظلية «one» by way of a true but shadowy unity
فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية ١٧١/٣

الواحد بالوحدة العددية المحدودة «one» by way of a numerical, limited unity
فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة ١٧١/٣

الواحد الوضعى positional «one»

من اقسام الواحد بالخصوص ١٠/١٤٧ ؛ كالنقط ٧/١٤٨

الواسطة بين الثابت والمنفى intermediary between the subsistent and the negated

بعض المعتزلة قال بنفيها ١٢/٧٤

الواسطة بين الموجود والمعدوم

intermediary between the existent and the non-existent

بعض المعتزلة قال بتحققها ١١/٧٤

الواسطة فى الثبوت mediator of subsistence

الوجود ليس واسطة فى الثبوت بالنسبة الى المهية ١٥/١٣٢

الواسطة فى العروض mediator of occurrence

الوجود واسطة فى العروض بالنسبة الى المهية ١٥/١٣٢

الوجوب necessity

مناط الغنا ١٤/٨٦ ؛ الذى هو كيف النسبة ٥/٩٧ ؛ الشىء ما لم يجب لم يوجد ٤/١٠٧ ؛ نسبة الوجوب والامكان كنسبة التمام والنقصان ٦/١٠٧ ؛ الامكان برزخ بينه وبين الامتناع ٧/١٠٧ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦

الوجوب بالذات necessity-by-itself

فى مقابل الوجوب بالغير ٣/٩٨

الوجوب الغيرى necessity-by-something-else

بعض احكامه ١/١٠٦ ؛ كالصورة ١٢/١٠٧

الوجوب بالغير necessity-by-something-else

فى مقابل الوجوب بالذات ٤/٩٨

الوجوب بالقياس الى الغير necessity-in-relation-to-something-else

ضرورة تحقق الشىء بالنظر الى الغير ١٥/٩٨ ؛ يجتمع مع الوجوب الذاتى والغيرى وينفرد عنهما ٢١/٩٨

الوجوب اللاحق following necessity

يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل ٢٠/١٠٦

الوجود existence

غنى عن التعريف الحقيقى ٢/٤٢ ؛ مبدء اول لكل شرح ٥/٤٢ ؛ لافصل له ولا جنس له ٧/٤٢ ؛ وعوارضه ليست من سنخ الماهية ٩/٤٢ ؛ مفهومه من اعرف الاشياء ١٠/٤٢ ؛ كنهه فى غاية الخفاء ١١/٤٢ ؛ حقيقته عين منشاية الآثار ١٦/٤٢ ؛ لاماهية له ١٨/٤٢ ؛ هو الاصل فى التحقق ٧/٤٣ ؛ ادلة الخصم على اعتباريته ١٢/٤٣ ؛ موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر ١٣/٤٣ ؛ منبع كل شرف ١٧/٤٣ ؛ مسألة انه خير بديهية ١٧/٤٣ ؛ مراتبه الشديد والضعيف ١٤/٤٤ ؛ كخيط ينظم شتات المهيات ٢١/٤٤ ؛ يتكثر بتكثر الموضوعات ١٩/٤٥ ؛

تفرع الايجاد عليه ١١/١٦٩ ؛ المهية ليست امراً متحققاً بدونه ٢٢/١٥١ ؛ليس من العوارض الخارجية للمهية ٢٢/١٥١

الوجود الاحاطى comprehensive existence

٩/٦٤

الوجود الاصيل existence which is fundamentally real

فى متن الاعيان عين مهية البارى ١٦/١٢١

وجود الاعراض the existence of accidents

يطلق عليه الوجود الرابطى ١٠/٩٤

الوجود الامكانى possible existence

عين الفقر الى العلة لا انه ذات له الفقر ١/١٠٣

الوجود التبعى و التطفلى subordinate and dependent existence

١٩/٦٣

الوجود التجردى abstract (non-material) existence

ظهور الشىء به ١٧/٨٤

وجود الجوهر the existence of a substance

لنفسه لكن ليس بنفسه ٢١/٩٤ ؛ فى نفسه لنفسه بغيره ١/٩٥

الوجود الحقيقى real existence

لايحصل من انضمام كلى الى كلى جزئى سالم يضع الوجود الحقيقى قدمه فى البين ١٥/١٤٢

الوجود الخارجى external existence

الكون فى الخارج وجود خارجى ٥/٥٠ ؛ الوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقة ٧/٦١ ؛ المهية قيلت على الذات والحقيقة مع وجود خارجى ١٧/١٢٨

الوجود الخاص particular existence

يكون جوهراً بعين جوهريتها لا بجوهرية اخرى ٧/٧٠

الوجود ذا التقييد existence in the non-absolute sense

٦/١٣٠

الوجود الذهنى mental existence

موافقة الوجود الكتبى واللفظى للوجود الذهنى والعينى ٨/٤٨ ؛ الكون فى الذهن وجود ذهنى ٤/٥٠ ؛ انكره قوم مطلقاً ٨/٦٠ ؛ الوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة ٧/٦١

الوجود الرابط copulative existence

الوجود المطلق ينقسم الى الوجود الرابط والوجود النفسى ٢/٨٦ ؛ أى ثبوت الشىء شيئاً ٢/٩٤ ؛ دائماً ربط بين الشيئين ١٢/٩٤

الوجود الرابط المحض sheer copulative existence

وجود ماسوى الاحد رابط محض ٢/٩٥

الوجود الرابطی inhering existence

ان الوجود رابط ورابطی ٩٤/٢ ؛ المعنی المشترك بینه وبین الوجود النفسی ٩٤/٤ ؛ معناه المشهوری ٩٤/٧

وجود العرض the existence of an accident

مفاد کان الناقصة ٩٤/١١ ؛ محمولی یقع فی هلیة البسیطة ٩٤/١١ ؛ فی نفسه عین وجوده لغیره ٩٤/١٦

الوجود العینی concrete (external) existence

موافقة الوجود الکتبی واللفظی للوجود الذهنی والعینی ٤٨/٩ ؛ ترتب الاثار مشروط بالوجود العینی ٦٣/١٠

الوجود الکتبی existence in a written form

٤٨/٨

الوجود اللفظی existence in a pronounced form

٤٨/٨

الوجود المادّی material existence

ظهور الشیء به ٨٤/١٧

الوجود المتأخّر existence posterior (to something else)

١٠٥/٦

الوجود المحمولی predicative existence

هو مفاد کان التامة ٩٤/٥ ؛ وجود العرض محمولی ٩٤/١١

الوجود المطلق absolute existence

ما هو المحمول فی الهلیة البسیطة ٦٩/٣ ؛ هو حقیقة الوجود ٦٩/٧ ؛ ینقسم الی الوجود الرابط والنفسی ٨٦/٢

الوجود المقیّد determined existence

ما هو المحمول فی الهلیة المرکبة ٦٩/٣

الوجود المنبسط the ever-expanding existence; unfolded existence

نور الوجود المنبسط المشار الیه بقوله تعالی: «اینما تولوا فثم وجه الله» ٣٧/٢٣ ؛ المسمی بالفیض المقدس ٥٢/٤ ؛ لاجوهر ولاعرض ٦٥/١٠ ؛ لایتکثر الابتکثر الموضوعات ١٧٠/١٨

الوجود النفسی self-subsistent existence

الوجود المطلق ینقسم الی الرابط والنفسی ٨٦/٢ ؛ ان الوجود رابط ورابطی ثمت نفسی ٩٤/٢ ؛ قسمان ٩٤/١٨

الوجود لافی نفسه existence not-in-itself

هو مفاد کان الناقصة ٩٤/٦

الوجود فی نفسه existence in-itself

یقال له الوجود المحمولی ٩٤/٥

الوجود فی نفسه لغیره existence in-itself for-something-else

کوجود العرض ٩٤/١٥

الوجود فی نفسه لنفسه existence in-itself for-itself

كوجود الجواهر ١٤/٩٤

الوجود فى نفسه لنفسه بغيره existence in-itself for-itself by-something-else

كوجود الجوهر ١/٩٥

الوجود فى نفسه لنفسه بنفسه existence in-itself for-itself by-itself

هو وجود الحق تعالى ١٩/٩٤

الوجودات الخاصّة particular existences

بانحائها يطرد الاعدام ٥/٥٢ ؛ يلحقها احكام اخر للمهيات ٨/٧٠

وجه الله the Face of God

«اينما تولوا فثم وجه الله» ١٢/٤٦

وجه الواحد the Face of the One

واحد ١٢/٤٦

الوحدات الثمانية the eight kinds of unity

المعتبرة فى التناقض ١٨/٦٢

الوحدة unity

الوجود يدور عليه الوحدة بل عينه ١٤/٤٦ التى هى حق الوحدة ٤/٥٥ ؛ مسلك الوحدة لاثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩ ؛ من العوارض التى تلحق المهية مع الوجود ٢١/١٢٩ ؛ التى من حيث هى نفس المهية ٩/١٣٠ ؛ غنية عن التعريف الحقيقى ١/١٤٦ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦ ؛ مرادهم بمساوقتها للموجود ٧/١٤٦ ؛ عين الوجود فى العين ٩/١٤٦ ؛ تقسيمها ١/١٤٧ ؛ الهوهوية من العوارض الذاتية لها ٢/١٥٠

الوحدة الجامعة inclusive unity

٢/٥٩

وحدة الجهة the unity of aspect

من شروط المتقابلين ٥/١٥٣

الوحدة الحقة true unity

صرف النور و بحت الوجود الذى هو عين الوحدة الحقة ٩/٥٣ ؛ التى هى حق الوحدة ٥/١٤٧ ؛ اعنى الواحد فيها نفس الوحدة ١٨/١٤٧

الوحدة الحقة الحقيقية true and real unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ٢/١٧١

الوحدة الحقة الظلّية true but shadowy unity

فى مقابل الوحدة الحقة الحقيقية ٣/١٧١

الوحدة الحقيقية real unity

معيارها ٨/١٤٠

وحدة الحمل the unity of predication

اعتبر فى التناقض وراء الوحدات الثمانية ١٨/٦٢

وحدة الزمان unity of time

من شروط المتقابلين ٦/١٥٣

الوحدة العددية numerical unity

مثال للوحدة بالخصوص ١٤٧/١٩

الوحدة العددية المحدودة numerical, limited unity

فى مقابل الوحدة الحقة ١٧١/٣

الوحدة الغير الحقيقية non-real unity

ماواسطة العروض ليس معدما ١٤٨/١٨؛ اقسامها ١٤٨/٢٢

الوحدة فى الكثرة unity within multiplicity

احدموضع اتحاد المدرك مع المدرك ٦٦/١١

وحدة المحل the unity of place

من شروط المتقابلين ١٥٣/٤

وحدة الوجود the unity of existence

نسب الى جماعة من الصوفية ٥١/٤؛ القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٥٦/٢٣

الوسط middle term

ما يقرن بقولنا: « لانه » ٥٠/١٧؛ الوسط بلاطرف محال ١٧٢/١٤

الوسط والطرف the middle and the end

دليل الوسط والطرف يبطل التسلسل ١٧٢/١٠

الوصف بحال المتعلق qualifying a thing by a property of something else with which it is connected

١٠٩/١٧؛ ١١٩/٥؛ ١٤٧/٣؛ ١٤٨/٢٢

الوصف العنوانى indicating quality

اذا لم يؤخذ فى جانب الموضوع ١٠١/١

الوضع position

من اعراض النسبية ١٨٦/١٣؛ كون الشىء بالحس مشاراً اليه ١٨٦/١٧

الوضع الخاص particular position

شرط تأثير العلة ١٦٩/٥

الوعاء container

كل موجود فلوجوده وعاء ١١٣/٥؛ مايجرى مجراه ١١٣/١١

وعاء الدهر perpetual duration as a container

مخصوص بالمبدعات ١٢١/١٤

وعاء السّيالات the container of mobile things

زمان ١١٥/١٣

الوقت time

مرجح الحدوث ذات الوقت ١١٧/٢

الهداية التشريعيّة legal guidance

النبى هادى الامة هداية تكوينية بباطنه وتشريعية بظاهره ٣٨/٦

الهداية التكوينيّة formative guidance

٣٨/٦

هل هو is-it-the-case?; «whether»

قد يكون «ما هو» «هل هو» ١٢٨/١٣

الهليات البسيطة simple «whether-nesses»

مفاد «كان» التامة متحقق فيها ٩٤/٦

الهليات المركّبة composite «whether-nesses

مفاد «كان» الناقصة متحقق فيها ٤ ٩ /٧

الهلية البتية actualized «whether-ness»

الهليـة منشعبة الى هلية بتية وغير بتية ٨/١٥١

الهلية البسيطة simple «whether-ness»

الوجود المطلق ما هو المحمول فى الهلية البسيطة ٣/٦٩ ؛ وجود العرض محمولى يقع فى هلية البسيطة ١١/٩٤ ؛ مطلبا «هل» البسيطة والمركبة ٧/١٢٨ ؛ الهلية منشعبة الى هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١ ؛ مايجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود الشىء ١٦/١٥١ ؛ لاتجرين قاعدة الفرعية فيها ١٧/١٥١ ؛ ثبوت شىء قد بدت ٢١/١٥١

الهلية الغير البتية non-actualized «whether-ness»

الهلية منشعبة الى هليـة بتية وغير بتية ٨/١٥١

الهلية المركبة composite «whether-ness»

الوجود المقيد ما هو المحمول فى الهلية المركبة ٤/٦٩ ؛ مطلبا «هل» البسيطة والمركبة ٧/١٢٨ ؛ الهلية منشعبة الى هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١ ؛ مايجاب به عن السؤال بهل المركب عن حالات الشىء ٣/١٥١

الهوهو it-is-it

الحمل بالمواطاة هو الهوهو ٣/١٥١

الهوهوية it-is-it-ness

الاتحاد هو الهوهوية ٤/٢٠٥ ؛ مقسم الحمل ٢/١٥٠

الهويّة الشخصيّة personal ipseity

صرف النور وبحت الوجود الذى هو عين الوحدة الحقة والهوية الشخصية ٩/٥٢

الهويّة المبتدئة initial ips ity

فى مقابل الهوية المعادة ٢١/٧٨

الهوية المعادة the ipseity which comes back

فى مقابل الهوية المبتدئة ٢١/٧٨

الهوية الواحدة one single ipseity

اجتماع المتقابلين فى الهوية الواحدة محال ١/٧٩

الهيئة mode of being

احد معانى الصورة ٧/١٦٦ ؛ قديقال صورة لكل هيئة وفعل ١٠/١٦٦

الهيئة القارّة immobile mode of being

فى تعريف الكيف ٢/١٨٢

هيئة المجموعيّة collectedness as a mode of being

ذات المجموع شىء وهيئة المجموعية شىء آخر ١٥/١٣٩

الهيولى matter

مصححة جهات الشرور ٥/١٠٩ ؛ امر بالقوة ٣/١٢٤ ؛ هو القابل الخارجى ١٥/١٤٣ ؛

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧؛ مثال للمادة البسيطة ٤/١٦٨، هى الجوهر المحل للجوهر الآخر ٣/١٧٦

الهيولى الاولى the prime matter

مثال للقوة الغير المتناهية ١٠/١٢٤

الهيولى الثانية the secondary matter

المراد بالثانى فى المعقول الثانى ما ليس فى الدرجة الاولى نظير الهيولى الثانية ٤/٦٧، وجدت قبل الصورة المعينة ٩/١٤١

الهيولى المبهمة indefinite matter

١٨/٦١

الهيولى الواحدة one single matter

يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار ١٥/١٤٨

فهرست ها

فهرست نام اشخاص

قوله فی انّ الاصل هو المهيّة والوجود اعتباری١٠/٤٣ ؛ شيوع مذهب مجعوليّة المهيّة من زمانه٤/٨٧؛ قوله فی المقولات ١٣/١٧٨ .

السيّد ، السيّد السنّد ، السيّدالسنّاد ، السيّد المدقق = الدشتکی، صدرالدين.

السيّد ، السيّد المحقق الدّاماد = ميرداماد، محمد باقر .

شارح المواقف = الجرجانی، السيّد الشريف .

الشيخ ، الشيخ الرئيس = ابن‌سينا.

الشيخ الاشراق ، الشيخ الاشراقی = السهروردی ، شهاب‌الدين.

صاحب البصائر= السّاوی ،عمربن سهلان .

صاحب حكمةالعين = الكاتبی، نجم الدين.

صاحب الشوارق = اللاهيجی ، عبدالرزاق.

صدرالمتالّهين

قوله فی عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة٩/٥٦؛ قوله فی الوجود الذهنی١٩/٦٢ ؛اصرّعلی کون العلم کيفاحقيقة١/٦٥ ؛اخذالسبزواري شيئاً من مذهبه وترك شيئاً ١٥/٦٥؛ سلكك مسلكك التضايف فی الوجودالذهنی١/٦٦؛اصطلاحه فی الوجود الرابط ٩/٩٤ قوله بجعل الوجود ١٣/٨٧؛ اصطلاحه فی الامكان بمعنی الفقر٩/١٠٧ ، زاد السبق المسمّی بالحقيقة ٢/١١٩، تبع السيّد السنّد فی تركيب الاجزاء٤/١٤١؛مذهبه‌فی کون‌التشخص بنحوالوجود٤/١٤٢،طريقته‌فی دفع اشكال قاعدة الفرعيّة١/١٥٢

الطّوسی ، نصيرالدين

كلامه فی‌المعقول الثانی٦/٦٨، قوله فی الامكان‌الاستقبالی٣/١٠١، قوله فی الصدق والكذب١٣/١٠١ .

العلامة الطوسی = الطوسی ، نصيرالدين .

المحقق اللاهیجی = اللاهیجی ، عبدالرزاق.

المعلّم = ارسطو.

المعلّم الثانی = الفارابی ، ابونصر.

المعلّم الثالث = میرداماد، محمدباقر.

میرداماد ، محمدباقر.

قال نفس قوام المهیة مصحّح حمل الوجود ١٥/٨٧، اصطلاحه فی الوجود الرابط ٨/٩٤، ابدی حدوث الدهری ٢٠/١١٢، قیل له المعلّم الثالث ٢١/١١٢، زاد السبق الدهری والسرمدی ٨/١١٩، قوله فی الحدوث الدهری ١٩/١١٣، قوله فی السبق الدهری والسرمدی ١٦/١٢١، قوله فی الحکم المستوعب الشمولی ٤/١٧٢.

الهمدانی

الرجل الهمدانی الذی یظنّ ان الطبیعی واحد بالعدد ١٦/١٣٣ .

فهرست نام فرقه‌ها وگروه‌ها

الالهيّون

اصطلاحهم فى اطلاق الفاعل ١٣/١٦٠، لابماهم الهيّون ١٤/١٦٠.

اهل الله

تعبيرهم عن عالم العقل بعالم الامر ٦/٨٤.

اهل الذوق

يطلقون على الوجود الحقيقى لفظ الكلى ٢٢/٥١، يطلقون الوجود المطلق على مالايكون محدوداً ٦/٦٩، بعض اعتبارات المهية تجرى فى الوجود عندهم ٢/١٣١.

الحكماء

لم يقل احد منهم باصالة الوجود والمهية معاً ٣/٤٣، قولهم بان مسألة ان الوجود خير بديهية ١٧/٤٣، المحققون منهم قالوا بزيادة الوجود على المهية فى الذهن لا فى العين ٣/٥٠، جماعة منهم قائلون بالاشباح فى الوجود الذهنى ٢١/٦٠، تسمية العلم بالكيف عنهم مفصحة بالتشبيه والمسامحة ٣/٦٢، قد ساوق الشئ لديهم الايسا ٦/٧٤، لايجوّزون اعادة المعدوم ٢/٧٨، قولهم «كلّما قرع سمعك...» ٧/٨٠، قولهم فى ما لادليل على وجوبه ولا امتناعه ٩/٨٠، يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، قولهم بان الممكن مفتقر الى العلة ١٨/١٠٣، قولهم فى لوازم الواجب تعالى ٦/١٠٤، قولهم فى القادر ١٢/١٢٥، قولهم فى تركيب المادّة والصورة ١٠/١٤١.

الحكيم

المعقول الثانى باصطلاحه ٩/٦٧، الحكيم الطبيعى قائل بانّ معطى التحرك فاعل ١٢/١٦٠.

ذوق المتالهين

القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٢/٥٦، قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهى واحدة لاتكثر فيها ١/٥٧.

فهرست نام کتابها

فهرست مطالب شرح غرر الفرائد

المقصد الاول فى الامور العامة

الفريدة الاولى[1] فى الوجود والعدم

الفريدة الثانية فى الوجوب والامكان

الفريدة الثالثة فى القدم والحدوث

الفريدة الرابعة فى الفعل والقوة

الفريدة الخامسة فى المهية ولواحقها

(Footnotes postscript)

1) Since such has been my main purpose, I have not dealt with the biographical aspect of Sabzawârî. For an excellent introductory work dealing with the life, work and thought of Sabzawârî, I would recommed the Persian Introduction to this present book by Professor Mehdî Mohaghegh, and for those who do not read Persian, Professor Seyyed Hossein Nasr's paper: "Renaissance in Iran, Ḥâjî Mullâ Hâdî Sabzawârî" in *A History of Muslim Philosophy,* vol. II, ed. by M.M. Sharif Wiesbaden, 1966).

POSTSCRIPT

In the present paper I have tried to outline the basic structure of Sabzawarian metaphysics. In so doing I have confined myself strictly to an analytic and partly historical exposition of the most fundamental of the key-terms in this metaphysical system.[1] It has been my intention also to bring to light the relevance of this kind of philosophy in the contemporary situation of world philosophy. It is not without interest to observe how unexpectedly close is this seemingly «medieval» and now outdated type of Eastern scholasticism to the recently developed doctrines of contemporary existentialist philosophers of the West such as Heidegger and Sartre.

Furthermore, it is my firm conviction that the time has come when the custodians of the philosophical wisdom of the East must begin making a conscious and systematic effort to contribute positively to the growth and development of world philosophy. For the achievement of that purpose, however, Easterners must themselves reflect upon their own philosophical heritage deeply and analytically, bring out of the darkness of the past whatever is of contemporary relevance, and present their findings in a way suitable for the present-day intellectual situation. I should be happy if this paper were accepted as a modest contribution toward the hoped-for philosophical convergence of the East and the West.

19 July, 1968, in Japan

the metaphysical reality of "light" from the ordinary sensible light. The latter can only be a metaphor for the former.

23) This and the following paragraphs concerning the triple division are based on Ṭûsî's *Commentary* upon Avicenna's *al-Ishârât wa-al Tanbîhât,* 229-230, and Quṭb al-Dîn al-Râzî's *Muḥâkamât* found in the Teheran editions of *al-Ishârât,* I, (Haydarî, 1377 A.H.) pp. 75-76.

24) *Sharḥ-i Manẓûmah,* v. 3.

25) Cf. Âshtiyânî: *op. cit.,* p. 157, 193.

is called by that name. It has still other names: the "universal unit" *(fard kullî)*, and "absolute unit" *(fard muṭlaq)*.

7) See a lucid exposition of this point in Muhammad Ridâ Sâlihî Kirmânî: *Wujûd az Naẓar-i Falâsifah-i Islâm*, I (Qum, n. d.) pp. 158-159.

8) This paragraph is based on Mullâ Ṣadrâ's explanation of this position in the *Mashâ'ir*, p. 28 §§ 71-72.

9) *Sharḥ-i Manẓûmah*, v. 36.

10) *Durar al-Farâ'id*, I, pp. 87-88.

11) This important technical term will be explained later.

12) cf. Amulî: *op. cit.*, p. 90.

13) The following explanation owes a great deal to a very clear exposition of the problem by Professor Muḥiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î in his *Ḥikmat-i Ilâhî*, pp. 10-11.

14) By the "light" they mean the supra-sensible, metaphysical Light, not the sensible light. The sensible light can only serve as a metaphor suitable for indicating the essential structure of the metaphysical Light as understood in the Suhrawardian sense.

15) *Theoremata de Esse et Essentia*, XIII (Louvain, Museum Lessianum, 1930) p. 78, quoted by W. Carlo, *op. cit.*, p. 61, n. 7.

16) *Sharḥ-i Manẓûmah*, ad. vv. 34-35.

17) *Mashâ'ir*, p. 8, § 12.

18) For a detailed explanation of the place occupied by this concept in Ibn 'Arabî's metaphysical system, see my work: *A Comparative Study of the Key Philosophical Terms in Sufism and Taoism, vol. I, Ibn 'Arabî* (Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966).

19) Cf. The Persian Commentary on the *Mashâ'ir* by Badî'al-Mulk Mîrzâ, in *Le live des pénétrations métaphysiques, op. cit.*, p. 90.

20) *Ḥikmat al-Ishrâq*, ed. Corbin, p. 113, §117:

ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته.

21) *Ibid.*, p. 197, pp. 133-134.

22) As pointed out before, the adjective "real" serves to distinguish

«existence» pure and simple. For the human consciousness it is real Darkness. The Absolute at this highest stage has no condition, no qualification. It is the «unknown-unknowable», the Mystery of mysteries *(ghayb majhûl)*, the «hidden treasure» *(kanz makhfî)*.

Thus, in the metaphysical system of these Sûfîs, what constitutes the first stage of «existence» in the Pahlawî system is relegated to a subsidiary place, whereas, the stage of the «non-conditioned», the second stage according to the Pahlawî philosophers, is placed at the highest point of the hierarchy. The Sûfî view implies a peculiar understanding of the term «non-conditioned». They take the term to mean absolutely «non-conditioned» thus denying even the condition of being «non-conditioned». The concept of «non-conditioned» understood in this way constitutes the very source of the triple division into «negatively-conditioned», «non-conditioned» — as understood in the ordinary sense — and «conditioned-by-something». «Unfolded existence» can, in this view, only be «existence as non-conditioned», understood in the ordinary sense, that is, «existence» as conditioned at least by being «non-conditioned».

(Footnotes, Section 7)

1) *Mashâʻir* p. 24, § 57.
2) *La nausée,* p. 160. "How I wish I could let myself go, forget myself, fall asleep. But I cannot, I am suffocating: existence penetrates me everywhere, through the eyes, through the nose, through the mouth ... And suddenly, all of a sudden, the veil is torn away, I have understood, I have seen".
3) *Ibid.,* pp. 161, 162.
4) *Ibid.,* pp. 161, 162.
5) *L'être et l'essence,* pp. 297-298
6) Sometimes it is also called "absolute existence" *(wujûd muṭlaq),* which, however, is very confusing because (a) too

With the light of His Face all things become illumined,
But in the presence of the light of His Face everything
else is but a shadow.

In this verse God Himself is understood as pure Existence. «His Face» refers to «unfolded existence». It is His *actus* as «light» which is «self-manifesting and which brings all else into manifestation.» That «all things become illumined by this light» refers to the fact that the «quiddities», which are in themselves *i'tibârî* and non-existent, become apparent to our eyes as «existents» by dint of the activity of the «light». Their real status, however, is indicated by the symbol of «shadow».

Before bringing this section to a close, one more important point must be mentioned.[25] Against the view of the Pahlawî philosophers who recognize in «existence as negatively-conditioned» the highest stage of «existence», i. e. the Absolute or God, many of the leading Sûfîs take a different position in their metaphysical doctrines. «Existence as negatively-conditioned» *(wujûd bi sharṭ lâ)*, they argue, cannot be absolutely absolute, for it is *conditioned*, albeit negatively. It is pure «existence» with the negative condition that there be nothing else associated with it, that it not be determined by any possible determinations. In the eyes of the Sûfîs, «existence» at this stage is, thus, already determined. Instead of being the stage of absolute absoluteness, «existence as negatively-conditioned» is the stage of first determination.

The highest stage of «existence», in the Sûfîs' view, must be «existence as non-conditioned» *(wujûd lâ bi-sharṭ)*, i. e. «existence» having absolutely no condition, not even that of being absolute, and not even that of being «non-conditioned». The highest stage is the reality of

III «Existence» as «conditioned-by-something» *(al-wujûd bi-sharṭ shay')*

Thus the reality of «existence» has a structure of three different strata. The first stratum, which is «existence» itself having absolutely no association at all with anything other than itself, is theologically the very «essence» of God who absolutely transcends, and is absolutely distinguished from, the creature. God is Light itself, and for that very reason He is for the human consciousness utter Darkness. He is the eternally self-concealing God.

The second stratum, as we have seen, is «unfolded existence». It is comparable to a pure luminous radiation from the source of Light. The beam of light is still pure, i.e. simple; it is still a unitary reality. In addition, however, it contains in itself the capacity of overflowing and pouring out in all directions so that it may be channelled in infinitely diverse ways. Theologically this stratum is the self-revealing God.

The third stratum is «particular existence» *(wujûd khâṣṣ)* — more strictly we must use the plural form and say: «particular existences» *(wujûdât khâṣṣah)*. These particular «existences» are the actualized stages and degrees of «unfolded existence», the intrinsic modifications of the unitary reality of «existence». Each of these degrees, when considered by the human intellect as a self-subsistent independent entity, transforms itself into a «quiddity». The «quiddities» thus produced, however, are but like shadows if compared with «unfolded existence», which, again, is but a shadow if compared with the absolute reality of «existence». This relation among the three strata of «existence» is described symbolically by Sabzawârî in one of his verses:[24]

بنور وجهه استنار کل شئی * و عند نور وجهه سواه غیئی .

Now we may apply this triple division to «existence». According to the Pahlawî philosophers, as we have repeatedly observed, «existence» is one single «reality» having various degrees and stages which differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, etc.. The highest stage, i.e. the Absolute in its transcendental absoluteness, is the reality of «existence» in the state of the «negatively-conditioned». The Absolute, in other words, is pure «existence», i.e., the reality of «existence» in its absolute purity, away from all possible determinations and limitations. It is «existence» in the state of pure and absolute transcendence.

In the next stage, that of the «non-conditioned», «existence» is in a state of free indetermination, ready to modify itself into any determinate form whatsoever. In this state it comprises *in potentia* all possible «existents» within the sphere of its unity. It is here that «existence» is unity and multiplicity at one and the same time. This is the stage of «unfolded existence» and the «breath of Mercifulness».

At the lowest stage, that of the «conditioned-by-something», «existence» appears as already determined this way and that. This ontological level is that of concrete individual «existents». The reality of «existence» here is at the farthest remove from its original transcendental purity, having become associated with something else, i.e. with «quiddities».

As a result of this discussion we obtain the following hierarchy of the stages of «existence» according to the Pahlawî philosophers:

I «Existence» as «negatively-conditioned» *(al-wujûd bi-sharṭ lâ)*

II «Existence» as «non-conditioned» *(al-wujûd lâ bi-sharṭ)*

tioned-by-something».

A «quiddity» in the state of the «negatively-conditioned» *(bi-sharṭ lâ)* is a «quiddity» considered in its purity; a state in which everything else, including even the «existence» of the «quiddity», whether external or mental, is eliminated from the consciousness. The «quiddity» *qua* itself, as, for example, the concept of «animal» *qua* «animal», alone is represented in the mind, with nothing else associated with it. If we relate some other concept to a «quiddity» in a pure state, for example, the concept of «rational», the result can only be a combination of two different and independent elements. The original concept cannot then be predicated of the composite. «Animal» plus «rational» is something more than pure «animal», and the latter is not predicable of the former.[23]

In the state of the «non-conditioned» *(lâ bi-sharṭ)*, a «quiddity» is represented in an ambiguous or totally indeterminate way. A «quiddity» in this state is free; it may or may not be associated with something else. If we relate some other concept to a «quiddity» in such a state of indetermination, the resulting combination is a perfect unity. The original concept can still be predicated of this unity. «Animal» plus «rational» is «man»; and «animal», of course, is predicable of «man». A «quiddity» at this stage is in itself not yet actualized or specified; it is yet indeterminate so that it can be predicated of many different things.

In the state of «conditioned-by-something», a «quiddity» is considered already to be associated with some other concept; e.g. «animal» plus «rational». «Animal» in this state is considered as already actualized and specified. That is to say, «animal» here is not considered *qua* «animal»; rather it is «animal» in so far as it is associated with «rational», i.e., *qua* «man».

in various degrees and stages.

The next problem to consider concerning the structure of the reality of «existence» has to do with the position of the Absolute, or God, in the Pahlawî system of metaphysics. Since, in this system, the reality of «existence» is one single reality diversified into multiplicity by its own intrinsic degrees and determinations, the highest degree must necessarily be the place of the Absolute. Even the lowest degree, however, is an intrinsic limitation of the same «reality». Between the highest and the lowest there is an uninterrupted line of continuance. Is there then no essential difference between the Absolute, i.e. the Necessary Existent, and the possible «existents»? In order to give a proper answer to this question from the particular viewpoint of the Pahlawî philosophers, we must first offer a preliminary explanation of three important technical terms: *bi-sharṭ lâ* «negatively-conditioned», *lâ bi-sharṭ* «non-conditioned», and *bi-sharṭ shay'* «conditioned-by-something».

Properly speaking, these concepts belong to the sphere of «quiddity», not to the sphere of «existence». Nevertheless, they are relevant to the latter sphere also in Pahlawî metaphysics, for, as Sabzawârî himself declares, the Pahlawî philosophers apply this triple division to the reality of «existence», in accordance with the tradition of the «tasting of theosophy». We shall first give a brief explanation of this triple division in its own proper field, i.e. on the level of «quiddity».

Every «quiddity» can be considered in three different aspects: (1) as «purified» *(mujarradah)* or «negatively-conditioned», (2) as «absolute» *(muṭlaqah)* or «non-conditioned», and (3) as «mixed» *(makhlûṭah)* or «condi-

The second point to be considered is the fact that Sabzawârî in the above-quoted passage identifies «existence» with «light». He evidently owes this conception of «light» as the metaphysical reality to the Master of the Illuminationists, Suhrawardî. Historically, this fact is of prime importance because, as we have seen earlier, Suhrawardî is the greatest representative of those who maintain the *i'tibârî*-ness of «existence».

Suhrawardî's position concerning «existence» is complicated by the fact that, although he categorically denies all objective reality to «existence», he transfers, so to speak, what he denies to «existence» to the metaphysical reality of «light». The nature of metaphysical «light» as «that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation»[20] and its «analogical» *(tashkîkî)* structure[21] effectively erase the line of demarcation between the Suhrawardian «light» and the reality of «existence» as understood by a Pahlawî philosopher. Otherwise expressed, the «real light» *(nûr ḥaqîqî)* in the technical terminology of the Illuminationists[22] is identical with the «reality of existence» *(ḥaqîqatu-l-wujûd)* in the terminology of the Pahlawî philosophers. The only difference between the two positions is due to the two different ways in which the absolute metaphysical reality is experienced. Whether absolute reality is experienced as pure «existence» or pure «light», the experience itself is essentially of a gnostic nature. Those who make «existence» the foundation of their philosophizing belong to the tradition of Ibn 'Arabî, while those who emphasize «light» as the basic category are of the Suhrawardian tradition. Historically, Mullâ Ṣadrâ forms the point of convergence of these two theosophic traditions in Islam. The result of the convergence in the Pahlawî school of philosophy is the idea that «existence» is a «luminous reality» *(ḥaqîqah nûrânîyah)* which manifests itelf

tualizes the sphere of multiplicity. At this stage, all «existents» in their vital effervescence and luxuriance come into his sight and fill it up. His sight is no longer restricted to pure Existence. An infinite number of various and variegated things are witnessed. None of these things, however, lies outside the «comprehensiveness» of «existence», because nothing can «appear». nothing can be actualized, except by dint of «existence». In this sense all these things are comprised within the one single reality of «existence».

Thus a man «deeply versed in knowledge» witnesses, with his two eyes combined, the metaphysical secret of *coincidentia oppositorum*. He sees the reality at once as one and as many. The philosophical outcome of such an experience is the view that «existence» is one single reality of a nature that it «descends» *(tanazzul)* from the stage of its original purity into various stages of limitation and determination. In this latter aspect among the mystics it is called the «breath of Mercifulness», i.e., the breath of the existential Mercy of the Absolute. It is called «breath», because it is comparable in its formal structure to human breath.[19] Human breath in the process of producing various phonemes is originally a simple neutral voice having no determined forms in itself. As it passes through the vocal organs, it is variously articulated into particular sounds in such a way that the latter form various words. In a similar way, «existence» in its absoluteness is pure «appearance» with no determinations; it is a pure «light» without any color whatsoever. As it «descends» into various stages, the one single reality is continuously determined in various ways and finally brings to light the world of multiplicity. Since, however, all these stages are but intrinsic limitations of the selfsame reality, the observed multiplicity is ultimately reducible to the original unity.

with regard to its «particulars». In the first and the second case, the two terms of the relation must both be already «existent», and the third case is impossible unless the reality of «existence» be a «natural unversal», i.e. a «quiddity».

How, then, are we to understand the real structure of the comprehensiveness of «existence»? It is to be understood, as observed earlier, as a *coincidentia oppositorum:* the reality of «existence» is one and yet many; many and yet one. As such, it requires for its subjective realization a particular kind of «existential» intution such as has been explained at the outset of this section in connection with the Sartrian experience of «existence». Mullâ Ṣadrâ[17] clearly states that the truth about this comprehensiveness is revealed only to «those who are deeply versed in knowledge» *(Qur'ân,* III: 15), i.e. to mystics or gnostics. It is to this aspect of «existence» that the above-mentioned expression: «ever-spreading existence», or «unfolded existence» *(wujûd munbasiṭ)* refers. In the mystical terminology of Ibn 'Arabî, it is also called the «breath of Mercifulness» *(nafas raḥmânî).*[18]

A man «who is deeply versed in knowledge» is said to have two different eyes. With one of his eyes, he sees the reality of «existence» in its absolute purity. In that high spiritual state which is attainable only in deep contemplation, all things, all existents, without a single exception, disappear from his ken. Nothing remains except the dazzling simplicity of the «luminous reality» of pure Existence. There remains no longer any place for even talking about «comprehensiveness», or about the relation between that which comprises and that which is comprised.

With the other eye he sees at the same time the limitless variety of things. The activity of this second eye ac-

so that weakness does not prevent a weak degree from being a «light»; nor are intensity and moderation essential conditions or constituent factors of a particular degree except in the sense of being something which does not remain outside of «light»; nor do they prevent (it from being a «light»). Thus a strong «light» *is* a «light» just as much as a moderate one is a «light». Likewise, a weak light is yet a light.
The «light» thus has a wide expanse with regard to its various non-composite degrees, and each of these degrees also has an expanse with regard to its relation to its various recipients.
In exactly the same way, the reality of «existence» has various degrees in terms of intensity and weakness, priority and posteriority, etc., in its very reality. Every degree of «existence» is non-composite. It is not the case that a strong degree of «existence» is a composite formed by its reality plus intensity. Likewise, a weak degree is nothing but «existence», the weakness being of the nature of «non-existence»; (it is) like a weak «light», which is not composed of «light» and «darkness», for the latter is simply non-existent.

Two points in this passage deserve special attention. The first is the statement that the reality of «existence» has a wide expanse. It refers to the universal comprehensiveness *(shumûl)* or all-inclusive nature of «existence». The reality of «existence» is absolutely one, and yet this unitary reality comprises all things without exception. The nature of this «comprehensiveness» is peculiar. It is not (1) the comprehensiveness of a «whole» with regard to its «parts». Nor is it (2) the comprehensiveness of one body with regard to another body, like a cup containing water. Nor, again, is it (3) the comprehensiveness of a «universal»

the principle of «quiddity» and *existent* by the principle of «existence». As we have already seen, such a view must regard «quiddities» *qua* recipients of «existence» as self-subsistent, and as existing in some mysterious way before they receive the influx of «existence». The Pahlawî position, on the contrary, does not admit the self- subsistence of «quiddities» as secondary causes. All «quiddities» in this view are devoid of external reality; the reality they manifest to our eyes is only a pseudo-reality. We need not repeat the argument here since this point has already been discussed toward the end of the foregoing Section.

The position taken by the Pahlawî philosophers is described by Sabzawârî in the following way.[16]

> «Existence» according to the Pahlawî philosophers is a «reality» characterized by «analogical gradation» and comprising various degrees ... that vary like the real (i.e. supra-sensible) Light which, in fact, is the same as the reality of «existence» because «light» (in general) is that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation. This is precisely the characteristic of the reality of «existence», for it is of the very nature of the latter that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. The word «others» in this context refers to all «quiddities»....
> («Existence»-Light in this sense) resembles sensible light which is also an analogically graded entity having various degrees as it becomes strong or weak .... The basic characteristic of «light» (whether sensible or metaphysical) is that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. This characteristic is actualized in every degree of «light» and «shadow»,

The words of the Pahlawî philosophers must be understood in the sense just explained when they assert that «existence» is one single «reality» possessed of an infinite number of degrees and stages. These degrees or stages have some kind of reality because in the last analysis they are intrinsic modalites of the reality of «existence» itself. When the human intellect works upon them and conceptualizes them into «quiddities», they are transformed into pure «mental aspects» *(i'tibârât)*. Since the Pahlawî philosophers, as we shall see, completely identify «existence» with «light»,[14] they call multiplicity in terms of intensity-weakness etc. «luminous multiplicity» *(kathrah nûrânîyah)*, in contrast to multiplicity in terms of «quiddities» which the call the «multiplicity of darkness» *(kathrah ẓulmânîyah)*. This latter kind of multiplicity is associated with darkness, i.e. lack of light, because it arises in a region far removed from the reality of «existence».

This understanding of «multiplicity» makes it possible to draw a clear and sharp line of demarcation between the metaphysical system of the Pahlawî philosophers and another system which is *formally* similar but internally of quite a different structure, as, for instance, the doctrine of Giles of Rome in the West. The basic thesis of Giles of Rome is as follows: «Existence» is one and uniform, and it is diversified by «quiddities». Superficially considered, this thesis seems to be quite the same as the basic thesis of Sabzawârî. Both agree in asserting the fundamental unity of «existence» and in recognizing the principle of diversity in «quiddity». The resemblance is merely superficial, however, for Giles of Rome maintains a *real* distinction between «existence» and «quiddity». *Omne . . . habet essentiam realiter differentem ab esse, et per aliud est ens et per aliud existens:*[15] that is, everything has «quiddity» really differing from «existence»; everything is *something* by

of diversity among its manifestations. An example is provided by the concept of «being-existent» as it is predicated of Adam, Noah, Moses and Jesus, who in spite of «being-existent» were also in the relation of priority-posteriority. The difference among these prophets in regard to the time of their appearance is not caused by their «being-existent» itself, but by the nature of time which permits of priority and posteriority.

The importance of this distinction between the two kinds of «analogicity» lies in the fact that the «analogicity» of the *concept* of «existence» is of the second kind, while that of the *reality* of «existence» is of the first. This difference is due to the fact that a «concept» can only be a principle of identity and agreement and can never act as the differentiating principle of the objects to which it is applied. Thus the concept of «existence» can and does bring together all the different and disparate things in the world into one class in which they are reduced to a level of ontological indiscrimination. It is incapable, however, of differentiating them from one another.

The reality of «existence», on the contrary, not only acts as the principle of identity and unity of all existent «realities», but it is at the same time the very principle by which they differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, and (non-temporal) priority-posteriority. All these differences are nothing other than intrinsic modalites of the same reality, «existence». It must be so, because in the extra-mental world anything other than the reality of «existence» is sheer «non-existence» or «nothing». «Non-existence» or «nothing» can act neither as the principle of unity nor as the principle of multiplicity.

posteriority, and of a «substance» and its «accident» by way of intensity-weakness. Likewise, the reality of «existence» is also of an «analogical» structure. According to the Pahlawî philosophers, the reality of «existence» as it appears in the Absolute is clearly different from its reality as it appears in other «possible» existents. In the former the reality is «more intense» and «prior», while in the latter it is «weaker» and «posterior». In the same way, the reality of «existence» as it appears in a non-material being is «stronger» than the same reality as it appears in a material being.

«Analogicity»[13] is technically divided into two kinds: (1) «analogicity» in a specialized sense *(tashkîk khâṣṣî)* and (2) «analogicity» in a popular (i.e. non-specialized) sense *(tashkîk 'âmmî)*.

The first kind of «analogicity» is realized when the one single reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, happens at the very same time to be the cause of the diversity among its particular manifestations. For example, one and the same concept of «number» is truthfully predicable of both 2 and 2000 with a certain diffrence. The principle of identity uniting 2 and 2000 is «number», just as the principle of difference between them is also «number». For another example: the light of the sun, of the moon, of a lamp, and of a firefly is one single reality of light; yet, it is actualized in each of them differently. They differ from one anouther by the very same reality which makes them identical with each other.

The second kind of «analogicity» is actualized when the reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, does not act as the principle

grades and stages of the one single «reality». This will suffice for our discussion of the aspect of sameness.

We began from the observation that the concept of «existence» remains one and the same whatever may be the object to which it is applied. From this premise we have concluded that the corresponding reality of «existence» must also be one single «reality» despite the infinitely various forms in which it appears to our eyes. But is the «oneness» here in question an ordinary straightforward oneness? In other words, is the predicate-concept «existent» predicable of God and a table, for example, in exactly the same sense with no difference at all? Or is a substance (e. g. man) existent in the extra-mental world in exactly the same way as an accident (e. g. the quality «whiteness»)? The answer given to this question by the Pahlawî thinkers constitutes their most basic philosophical thesis.

The gist of their answer may be formulated in a very simple way as follows: The «oneness» here in question is not an ordinary straightforward oneness, rather it is an analogical, i. e. graded, oneness. In order that we may understand this answer in a proper way, we must have a clear idea of the technical meaning of «analogicity» or «analogical gradation» *(tashkîk)*.

Generally speaking, *tashkîk* is realized whenever one single «universal» is predicable of its «particulars» in varying grades or degrees, or whenever one single reality actualizes itself in a number of things in varying degrees. Looked at from this point of view, the above statement that the concept of «existence» is one and the same in all cases must be modified. The concept of «existence» must rather be said to be «analogically» one, because it is predicable of a «cause» and its effect («caused») by way of priority-

physics, and it constitutes the foremost distinguishing mark of the Pahlawî school of philosophy.

There are two mutually opposed aspects to «analogical gradation»: the aspect of sameness and the aspect of distinction. We have already seen the first of these two aspects in relation to the notion or concept of «existence».

The notion or concept of «existence» is essentially one; it is common to all things in the sense that it is applicable to all without discrimination. A «man», for example, can be said to «exist» in just the same way as a «stone» is said to «exist». The concept of «existence» which our intellect draws from an actually existent man by the process of abstraction is completely identical with the concept of «existence» which it abstracts from an actually existent stone, tree, table, or anything else.

Since the concept of «existence» is one, its extramental referent, i. e., the corresponding reality of «existence» must also be one, because it is evident that one single concept is not obtainable from a number of «realities» which are totally different from each other. «Existence» *in concreto* is one single «reality» comprehensive of everything and pervading all things. These latter appear to our eyes as *many* different things, but this ontological multiplicity is, as we have just seen, something of a mirage which deceives our eyes and prevents us from perceiving the objective reality. A man with an eye to see will look through the veil of multiplicity and perceive behind everything one single reality of «existence». He will perceive that the «reality» behind the veil of many different things is «pure existence» *(ṣirf al-wujûd)* having not even a trace of multiplicity, and that the «quiddities» which are the cause of this seeming diversity of things are but different

all of them serves as a thread that gathers together all the dispersed reflections into a unity. If attention were paid only to the disparate individual reflections in their very diversity, their real status could never be known.
Similarly, if we view particular «existences» in their relation to the unique reality of «existence» in terms of an «illuminative relation», that is, if we consider them as so many «effluences» *(ishrâqât)* of the Absolute Light which is the reality of «existence», we shall notice that the latter itself appears in the very appearances of these individual lights. If, however, we view particular «existences» as independent and self-subsisting entities without any relation to their source, their real ontological status will inevitably escape our grasp, because «being-related-to», which we have earlier called «need» or «poverty», forms an essential constituent of these «existences».

Thus, particular «existences» are not entirely devoid of reality. They *are* «real». Their reality consists in their being rays of the metaphysical Sun, and in their being «pure relations» *(rawâbiṭ maḥḍah)*, not in their being independent entities *having* relations to their source.

This observation about the ontological status of particular «existences» leads immediately to the thesis that «existence» is one single «reality» possessed of varying grades and stages in terms of intensity and weakness, perfection and deficiency, priority and posteriority, etc. . These differences do not compromise the original unity of the reality of «existence», because that by which they differ from one another is precisely that by which they are unified. Here in concise form is the doctrine of the «analogical gradation» of «existence».

As Sabzawârî remarks, the «analogical gradation» of «existence» is, one of the most basic problems of meta-

Like the doctrine attributed to the «tasting of theosophy», the Pahlawî doctrine recognizes that the «existents» are existent through a relation to the absolute reality of «existence». The «relation» is here understood in a very peculiar way, however, for the Pahlawî philosophers consider the three constituent terms of this relation — (1) the object related, (2) the object to which the object (1) is related, and (3) the relation itself — to be one and the same. More concretely, (1) the particular «existences» or all possible things (2), the absolute reality of «existence» or the Absolute itself and (3) the «unfolded existence», which is the «illuminative» act of the Absolute, are all three one single «existence».

Sabzawârî in his *Commentary* on Mullâ Ṣadrâ's *Kitâb al-Asfâr* explains this peculiar situation by a metaphor.[12] Suppose, he says, that a man is standing in front of many mirrors. In each of the mirrors the same man and the same humanity, i. e. the «quiddity» of man, or «being-man», are observable. Both «man» and «humanity» are diversified; there are as many men and humanities as there are mirrors. Yet in their very multiplicity and diversity they are but one single «reality», in so far as they are only reflections having no reality of their own. A reflection of something, taken in itself *qua* reflection, is «nothing». It has a kind of pseudo-reality as a means by which we may observe the real object of which it is a reflection. If the reflection is considered in itself independently of the real object, it does not «reflect» the object; nor does it «imitate» the object. Rather it acts as a veil obstructing our vision of the object.

All the mirrors reflect one and the same object in varying forms, each according to its shape, size, color, glossiness, etc. The appearance of the original object in

particular, real «existence» of its own, i. e. «existence» at stage (d). The unique reality of «existence» is never really diversified by various «quiddities» being related thereto.

Thus the doctrine upheld by this group of thinkers is the thesis of the unity of «existence» and multiplicity of «existents». This is a position also taken by some theologians. It was Jalâl al-Dîn al-Dawwânî who recognized therein the influence of mysticism and attributed the position to the «tasting of theosophy».

Sabzawârî, however, thinks that this doctrine does not represent the «tasting of theosophy» in its true form, for it stands on the assumption that both «existence» and «quiddity» are fundamentally real. That is to say, the doctrine recognizes in the domain of actuality two parallel roots or bases. The «tasting of theosophy» in its authentic form, he says, must admit only one single root or basis in the domain of actuality. It must, in other words, stand on the thesis of «existence» alone being fundamentally real and «quiddity» being something mentally posited.

The last position to be considered is that taken by Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî who, together with many others, constitute what is known as the school of Pahlawî philosophers, *al-fahlawîyûn.* The gist of their contention may be represented by stating that both «existence» and «existent» are «one» and at the same time «many» — a sort of metaphysical *coincidentia oppositorum* — multiplicity being unity, and unity being multiplicity. Both «existence» and «existent», in the view of Sabzawârî, are infinitely manifold and diversified, and yet they are, in their very being-many, one single «reality». This *coincidentia oppositorum* is realized through the above-mentioned «analogical gradation» of «existence».

not at stage (d). These «portions» share some common accidental properties by which they are identical in somewhat the same way as the whiteness of this ivory and of that ivory and of a third ivory, etc., are identical in the external world. But in reality they cannot go beyond the sphere of concepts. What really corresponds to them in the external world is the multiplicity of «existents», i. e. «quiddities» which, according to this view, are real, not *i'tibârî*.

These really existent «quiddities» are essentially and completely different from each other, having no unity at all among themselves. How then can «existence» be equally predicable of them, so that we can say they are all «existent»?

To this question the thinkers of this school answer that when we say: «X is existent», «Z is existent», etc., the meaning of the predication is simply that X, Y, and Z, which are *real* «quiddities», are related to the unique reality of «existence», each separately; and that this relation is merely accidental.

X ↖
Y ← «existence»
Z ↙

Their relation to existence is comparable to the external and accidental relation which subsists between a man who sells fruit and the fruit, or a man who by profession catches fish and the fish. A man who catches fish is in himself simply a man, nothing else. *Qua* man, he has no internal relationship with the fish he catches and sells. The relation between them is one of occupation or business, but because of this peculiar relation, the man is called a «fisher man» which is a name derived from «fish». In just the same way, a «quiddity» is said to be «existent», which is a derivation from «existence», by dint of such an accidental relation, not because it has a

they go on to say, «existence» in all its many phenomenal forms is no less «necessary» than «existence» considered at the stage of absolute transcendence. The only difference between transcendental «existence» and the phenomenal «existences» consists in the fact that the latter are in need of the former, or we should say, they *are* the need of transcendental «existence» itself. This metaphysical «need» (*faqr,* lit. «poverty», «want») does not contradict their «being-necessary», because in the last analysis it is nothing more than their requirement for the «reality» of transcendental «existence». As we shall see presently, this position stands closest to the position taken by the school of the Pahlawî philosophers, to which Sabzawârî belongs as an important member.

Next to be considered is the position ascribed to the so-called school of the «tasting of theosophy» (*dhawq al-ta'alluh*). This is a position represented by several great thinkers including Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (d. 1501/1503) of the school of Suhrawardî, Mîr Dâmâd (d. 1631), the famous teacher of Mullâ Ṣadrâ, and Mullâ Ṣadrâ himself in his youth. According to this view, «existence» in the extra-mental world has only one single «reality» in which there is absolutely no multiplicity, neither in terms of species nor in terms of individuals, nor even in terms of degrees and stages. This single «reality» is the only external entity which corresponds to the concept of «existence». Apart from it, the concept of «existence» finds no real object to which it may apply in the extra-mental world. Theologically speaking, this «reality» is God, the Absolute. All the so-called non-absolute, i. e. possible, «existences» are not real entities; they are no more than conceptual «portions» of «existence». In other words they are «existence» at stage (b) according to the above-given scheme,

only one of these independent and self-subsistent entities, albeit a very special one because it is «necessary». On this understanding there is no unifying thread running through all things in the world. The world of Being consists of an infinity of separate entities that have nothing in common among themselves. It goes without saying that this view is diametrically opposed to the thesis of the «analogical gradation» of «existence». Sabzawârî ascribes this doctrine to a group of the Peripatetic philosophers.[9]

Quite opposite to the thesis of the multiplicity of «existence» and «existent» is the thesis of the unity both of «existence» and «existent», which is held by the Sufis. Shaykh Muḥammad Taqî Âmulî[10] divides the Sûfîs into two groups relative to this problem. The first group, which Âmulî calls the «ignorant» among the Sûfîs, hold that there is but one single «reality» in the extra-mental world corresponding to the concept of «existence». This unique entity, they assert, directly takes on various and variegated phenomenal forms without any gradation. In the sky it is sky, in the earth it is earth, and in the table it is table, etc. These phenomenal forms are for us the «reality» of «existence». Since, however, the phenomenal forms are in fact but of an *i'tibârî* nature — i.e. they *are* for us, but are nothing in themselves — their multiplicity does not in any way compromise the original unity of the «reality».

The second group is represented, as Âmulî says, by the great Sûfîs who take the position that «existence» does have a «reality» quite apart from its various phenomenal forms. «Existence» at this absolute stage they call «existence» in the state of the «negatively conditioned» *(bi-sharṭ lâ).*[11] They mean to indicate «existence» in its absolute purity, it being associated with nothing else. Nevertheless,

mental world that stands opposed to «existence» — for it is in itself «nothing», being itself only mentally elaborated out of a particular limit or stage of «existence» — it is evident that «something limited» or «determined» is not exactly the same as the «determining limit». In our present case, the object limited is «existence», and «quiddity» is its «determining limit». Thus «quiddity», which, if considered in itself, is «nothing», nonetheless, in so far as it is considered as the «determining limit», is different from «existence» which it delimits and specializes.[7]

With regard to the four stages of «existence» thus established, various thinkers or schools take various positions.

There are those who, like the famous Shî'î philosopher of the fifteenth century Ṣadr al-Dîn al-Dashtakî (d. 1497), altogether deny the *reality* of «existence», whether mental or extra-mental[8]. They recognize only stages (a) and (b). For them «existence» is nothing more than a product of a subjective attitude by which the mind lays hold of concrete things, i.e. and *i'tibâr* pure and simple. In the view of these thinkers, when the predicate derived from «existence», i. e. «existent» *(mawjûd)*, is truthfully predicated of something, it means simply that the concept of «existent» is unified with that thing; it does not mean that the source of derivation, i. e. «existence», really subsists in the thing.

Concerning, again, the level of the external reality, there are those who maintain the real multiplicity of «existence», not only of «existents». «Existence» for them is «realities» *(ḥaqâ'iq* pl. of *ḥaqîqah)* each of which is a completely independent entity. All «existences» differ from one another totally and essentially; they are not different from each other only through specific differences or by individualizing properties. Furthermore, the Absolute is

«Existence» at this stage is still a «unity»; it is not yet actually diversified, but it is ready to be diversified; it is a «unity» comprising in itself «multiplicity». It is also known as *wujûd munbasiṭ,* i.e. «ever-spreading existence» or «unfolded existence». «Existence» shows itself here as a «reality» having in itself an infinite number of degrees and stages *(marâtib).* «Existence» can be considered at a still higher metaphysical level, but at that level, which is the highest, «existence» is, as Ibn 'Arabî says, absolutely unknown and unknowable, a Mystery about which nothing can be said except negatively.

The fourth (d) is the stage at which the original unity of the reality of «existence» appears diversified in manifold forms. These are the «particular units» *(afrâd khâṣṣah),* each one of which is a concrete «existent» actualized in the world of external reality. In the view of those who maintain the principality of «existence», they are properly to be regarded as «particular existences», or, as Sabzawârî says, as the various «particular aspects of existence», because they are nothing other than intrinsic limitations and determinations of the single all-inclusive reality of «existence».

Against the Ash'arîyah theologians who refuse to recognize any distinction, whether conceptual or extramental, the philosophers belonging to the school of the principality of «existence» assert that at all four of these stages, «existence» is different and distinguishable from «quiddity». It requires very little effort to see that at stages (a) and (b), that is, in the sphere of concepts, «existence» and «quiddity» are not identical. Even, however, in the sphere of external reality, that is, at stages (c) and (d), the two are distinguishable from one another. Although «quiddity», in their view, is nothing actual in the extra-

present paper. It is a concept of the widest extension, being applicable to all things without discrimination. «Existence» at this stage is represented in the mind in its absolute simplicity, without any determination whatsoever, whether intrinsic or extrinsic. It is evident that «existence» thus understood is completely different from «quiddity». For the *concept* of «existence» is «existence»; it could be nothing else. The same is true of «quiddity». The Ash'arîyah theologians, however, who maintain the complete identity of «existence» and «quiddity», assert that even at this conceptual stage, there is no distinction to be made between the two; that the fact is that one and the same concept is sometimes expressed by the word «quiddity» and sometimes by «existence».

The second (b) which is also called «determined existence» *(wujûd muqayyad)*, is the general concept of «existence» (a) as particularized and determined by a «quiddity», to which it is related in such a way that the «relation» is considered an integral part of the concept, to the exclusion of the «quiddity» itself; for instance the concept of the «existence-of» (man), the «existence-of» (horse), the «existence-of» (table), etc. . The distinguishing mark of «existence» at this stage is that it contains within its semantic sphere the concept of «relation» as an inseparable element *(ma'nâ ḥarfî)*.

With the third (c), which is called «general unit» *(fard 'âmm)*,[6] we step into the sphere of the reality, as opposed to the notion, of «existence». The adjective «general» *('âmm)* in this particular phrase means «all-comprehensive» or «all-inclusive». It refers to the totality of all external existential realities considered in their original state of unity. In the terminology of Ibn 'Arabî's metaphysics it is the self-manifesting aspect of the Absolute.

by «quiddities» and transformed into various things. The metaphysics of a Mullâ Ṣadrâ or a Sabzawârî is a philosophical world-view that has its deep root in this kind of metaphysical experience. Whether it be a «descending ecstasis» or «ascending ecstasis», the content of the metaphysical experience as the immediate presence of the reality of «existence» is capable of furnishing a solid basis on which one can build a whole philosophical world-view.

In order to locate exactly the reality of «existence» in such a world-view, let us start from the very beginning. We begin by distinguishing between the *notion* (or *concept)* of «existence» and the *reality* of «existence». Each of these two is again bifurcated, so that we obtain a system composed of four basic terms.

I) The notion of "existence"
- ↗ (a) "absolute existence" *(wujûd muṭlaq)*
- ↘ (b) "portion of existence" *(ḥiṣṣah,* pl. *ḥiṣaṣ)*

II) The reality of "existence"
- ↗ (c) "general unit" *(fard 'âmm)*
- ↘ (d) "particular unit" *(fard khâṣṣ,* pl. *afrâd khâṣṣah)*

The word «existence» is used in these four meanings which must be clearly kept apart from one another whenever we endeavor to analyze the structure of «existence».

The first (a) is the «self-evident», primary concept of «existence», which we elucidated in the first part of the

thinking of it, I was, I am sure now, thinking nothing; my head was empty except that there was just one word «to be».

Or else I may have been thinking ..... how could I explain it? I was thinking of *belonging*. I was telling myself that the sea belonged to the class of green objects, or that green was one of the qualities of the sea.

Even while looking at things, I was far far away from imagining that they existed. They all looked to me like scenery. I used to take them up in my hands, they served me as tools, I foresaw their resistance. All this happened, however, on the surface. If anyone had asked me what existence was, I would have answered in all sincerity that it was nothing, just an empty form which was added to things from the outside without bringing about any change in their nature. But then, all of a sudden, there it was; it was as clear as day. Existence had suddenly unveiled itself. It had lost its innocent-looking face of an abstract category. It revealed itself as the very paste of things. That root of the tree had been kneaded into existence.

Sartre in this passage describes his own personal encounter with the reality of «existence». One could scarcely hope for a more forceful and vivid description of this kind of experience. The experience of «existence» here described may be, as Professor Étienne Gilson says,[5] a «descending ecstasis» *(une extase vers le bas)*. It may well be, as he says too, a «diabolic mysticism» *(mystique diabolique)* as opposed to the «divine mysticism» *(mystique divine)* of Catholicism. It is, nevertheless, a precious record of the immediate experience of «existence» as it reveals itself in its crude original nakedness before it is modified

d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu.[2]

He is in the park sitting on a bench. A huge chestnut tree is there just in front of him, with its knotty root sunk into the ground under the bench. Suddenly the consciousness that it is the root of a tree disappears. All words disappear, and together with them the significance of things, their ways of usage, the feeble points of reference which men have traced on the surface of things. He *sees* only soft, monstrous masses, in utter disorder, naked in a frightful obscene nakedness.[3]

It is of importance that at this moment «all words disappear». Language is of an «essentialist» nature. Each word fixes and consolidates a particular «essence» or «quiddity» out of the limitless mass of «existence». Once a portion of «existence» is given the name «table», for instance, it acquires the «table-ness», i.e. the «quiddity» of table; the «table-ness» determines its special use; and it is given a significance. The «quiddities» thus created serve as an insulating screen between us and our immediate vision of the all-pervading «existence».

He goes on to say:[4]

> The experience left me breathless. Never, until these last few days had I realized what is meant by the verb «to exist». I was just like the others, like the people strolling along the seashore, all dressed up in their Sunday best. I used to say like them: «The sea *is* green», «That white point up there *is* a seagull»; but I did not have the consciousness that it existed, and that the seagull was an «existing seagull».
> Ordinarily, existence remains hidden. It is there, around us, in us, it is *us;* we cannot say two words without mentioning it. Nevertheless, one cannot touch it by any means. Even when I believed that I was

mediate witnessing». Only when one has experienced this does the concrete «reality» of «existence» become absolutely indubitable.

The above is said in answer to Suhrawardî's criticism that the «existence» of «existence» is liable to be doubted even after the «existence» of something has been represented in the mind.

However, the experience of the «illuminative presence» which is the only way of access to the reality of «existence» is not within the capability of everyone. It is an unusual experience, a kind of mystical intuition, a vision that flashes upon the mind in moments of an extraordinary spiritual tension which is sometimes actualized after a long period of concentrated training or by dint of an inborn capacity. It is not for everybody to have such an experience.

That the experience of the «illuminative presence» is rarely obtainable may more easily be understood if we reformulate the problem in the ordinary terminology of monotheistic religions. To know the reality of «existence», even if it is only a matter of catching a fleeting glimpse of it, is equivalent in a monotheistic context to knowing God directly and through an immediate vision.

It will be interesting to observe in this connection how a contemporary existentialist, Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheist, describes his own personal encounter with the reality of «existence». It is described as an awful, uncouth and crushing experience. The illumination *(ishrâq)*, with him, is a dark illumination. *Je voudrais tant me laisser aller, m'oublier, dormir. Mais je ne peux pas, je suffoque: l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche* ...... *Et tout d'un coup,*

Section 7

THE STRUCTURE OF THE REALITY OF EXISTENCE

In the last few paragraphs of the foregoing Section we touched upon the problem of the reality of «existence». In the present Section the problem will be dealt with in more detail and in a more systematic manner.

Already at the outset of this paper, however, we remarked that the *reality* of «existence» is of such a nature that it escapes conceptualization. Reason has no access to «existence» as it really is in the extra-mental world. The only way of access open to us is what we might call metaphysical intuition — the «illuminative presence» *(ḥuḍûr ishrâqî)* as Mullâ Ṣadrâ calls it. He describes this situation in the following way:[1]

> The reality of «existence» as it really is can never be actualized in our minds. For «existence» is not something «universal». Quite the contrary: the «existence» of every «existent» *is* that «existent» itself in the external world. And the «external» can never be transformed into the «mental». That which is capable of being mentally represented of «existence» is merely a general mental notion. The latter is what is called the «attributive existence» which is found in propositions. The knowledge of the reality of «existence» is obtainable only by an «illuminative presence» and an «im-

19) I.e., that an "accident" exists means that it exists not for itself, but for its substratum, to inhere in the latter and qualify it.

20) I.e., the fact that whiteness *is* whiteness does not constitute the "existence" of whiteness; rather, its being existent in its substratum is its "existence".

21) *Al-Ta'lîqât*, quoted by Mullâ Sadrâ in the *Mashâ'ir* p. 34, § 83.

22) See, for instance, Muhiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î: *op. cit.*, I, pp. 18-19.

23) *op. cit.*, pp. 103-104.

9) That "quiddity" is separated from "existence" in the intellect.

10) Nasîr al-Dîn al-Tûsî: *Commentary* on Avicenna's *al-Ishârât*

إن كلامه هذا مبنيّ على تصوّره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج دون وجودها ، ثم إن الوجود يحلّ فيها . و هو فاسد. لأن كون الماهية هو وجودها ، و الماهية لا تتجرّد عن الوجود الا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود ـ فإن الكون فى العقل ايضاً وجود عقلى، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى ـ بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة الوجود. و عدم اعتبار الشئى ليس اعتباراً لعدمه. فاذن، اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلى، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض . فإن الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول. بل الماهية ، اذا كانت، فكونها هو وجودها .

wa-al-Tanbîhât, III, pp. 462-463:

11) *Mashâ'ir* p. 27, no. 71.

12) *Ibid.*

13) William Carlo: *op. cit.*, p. 105.

14) Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, *op. cit.*, p. 123. Cf. also Avicenna: *al-Shifâ', al-Ilâhiyât*, p. 37.

15) *Kitâb al-Mu'tabar*, III,, p. 22, see above Section II, note 8:

نقول: إن الموجود منها إما أن يكون موجوداً بذاته و عن ذاته، و إما أن يكون وجوده وجب عن غيره، ولم يجب له بذاته. و هذه قسمة عقلية تعتبر فى الأذهان فى كل موجود، ولا يخرج عنها موجود.

16) *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 328-329:

ذلك أن الموجود الذى له علّة فى وجوده ليس له مفهوم من ذاته الا العدم، أعنى أن كل ما هو موجود من غيره، فليس له من ذاته الا العدم.

17) From *al-Shifâ'*, quoted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. III

وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود، و انما يعرض لها وجود من خارج.

18) The passage is found in his *Kitâb al-Tahsîl*. It is qouted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. 68, III:

فكل موجود هى ماهية، فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة و تلك الصفة حقيقتها أنها وجبت.

Professor Carlo proposes these metaphors for the purpose of bringing to light the «existential» nature of Thomistic metaphysics. Whether this is the right interpretation of the position taken by Thomas Aquinas regarding the relation between «quiddity» and «existence» is a question we are not interested to discuss. The point we wish to make is that the thesis of the fundamental reality of «existence» thus described admirably clarifies the basis of Sabzawârî's metaphysics. For Sabzawârî, all «quiddities» are but varying limited manifestations of the all-embracing act of «existence».

(Footnotes, Section 6)

1) Thomas: *In IV Met.*, lect. 2.
2) "Whether being-existent or existence in caused things (i.e., created things or possible things, as Avicenna would say) pertains to the very quiddities of those things, or whether it is something added (from the outside) to their quiddities". Siger himself chose the first alternative.
3) *Op. cit.*, lect. 2.
4) Cf. for example his *Summa Contra Gentiles* 1, 21, ed. Marietti.
5) Cf. *Commentary* on Aristotle's *Metaphysics*, I, ed. Buyges (Beirut, Univ. Saint Joseph) P. 313, 315.
6) P. G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg [Schweiz] St Paulsdruckerei, 1935) p. 469: Hier verwechselt also Ibn Sînâ das Akzidens *logicum* und *ontologicum* oder praedicabile und praedicamentale. Wahr ist es, dass die Existenz jedes ens contingens zum fünften Praedicabile (= zur zufälligen Aussageweise) gehört. Falsch ist es, dass die Existenz der kreaturlichen Substanz ein Akzidens praedicamentale (=*ens in alio*) sei. Sie bildet vielmehr ein substantielles Mitprinzip der aus Wesenheit und Dasein aktualisierten Substanz.
7) But even this does not solve the problem completely; see F. Rahman; *op. cit.*, pp. 10-11.
8) Also called "mental existence" *(wujûd dhihnî)*.

For a better understanding of «quiddity» as the intrinsic limitation of «existence», Professor William Carlo[23] proposes another metaphor. The thesis of «quiddity» being an *extrinsic* limitation of «existence» may be explained by comparing «existence» to an infinite ocean and «quiddity» to a vessel or container into which the water is received. Each container, i.e. each «quiddity», receives as much water, i.e. «existence», as it can hold within its limits of circumscription. In this metaphor, «quiddity» is given a kind of self-subsistence and the positive capacity of limiting, determining, and contracting «existence».

The thesis of «quiddity» being the *intrinsic* limitation of «existence» does not understand the situation in such a way. Let us consider water («existence») Professor Carlo proposes, as if it were poured out from a container simultaneously with a sudden drastic drop in temperature. Under freezing conditions, the water becomes transformed into a solid before it reaches the ground. The particular shape assumed by the solid is a self-determination or self-limitation of the water itself, for «there is nothing in water which is not water», and «there is nothing in an existent which is not existence».

Professor Carlo proposes another ingenious metaphor. «Existence» this time is compared to a mountain stream frozen, again, by a sudden drop in temperature. We cut this frozen stream into several blocks. In this case, there will be nothing in the blocks but frozen water. Yet one block will be distinguishable from another by the places where they stop and the myriad forms in which they are crystallized. «Quiddity», according to this understanding, is not a self-subsistent entity that determines and delimits «existence» from outside, but it is the intrinsic determination and specification of «existence» itself.

The reality of «existence» in its absoluteness is unlimited and undetermined. In itself it cannot be anything particular; it is in this sense «nothing», quiddity-wise. Only when it descends, so to speak, from the highest stage of absolute metaphysical simplicity and receives various limitations and determinations, does it appear as particular things. These limitations and determinations of «existence» by which the latter leaves the stage of absoluteness and becomes particularized, are «quiddities».

This relation between the reality of «existence» and its limitations is often explained metaphorically in terms of the nature of the light of the sun.[22] Sunlight in itself has no determinations; it is neither square nor triangular, neither long nor short, neither red nor blue. When it is shed upon a square building it becomes square; when it falls upon a long wall, it becomes long; and when it passes through red glass, it becomes red, etc. Throughout all these modifications, sunlight itself remains the original, one, single reality. These various forms and qualities assumed by sunlight are produced and actualized by the sunlight itself, but the sunlight in itself transcends them all. Such is also the relation between «existence» and «quiddities».

This metaphor of sunlight is not strictly speaking a proper one, however, because it presupposes the previous «existence» of the «quiddities». In order that the light of the sun appear square, there must be a square object from the very beginning. No «quiddity», as we have seen above, has such a pre-existing «existence» of its own. The relation of «existence» to «quiddities» must be understood as an «illuminative relation» *(iḍâfah ishrâqîyah)*. That is to say, «quiddities» themselves are internal productions of «existence». Instead of understanding «quiddities» as *extrinsic* determinations of «existence», we must understand them as *intrinsic* determinations.

by «existence» is no less a *mental* event than the «occurrence» of «existence» to «quiddity».

Nevertheless, these philosophers do not deny altogether the fact of extra-mental «qualification». They admit that in the world of objective reality «qualification» regarding «existence» does happen, but they add that the external «qualification» takes place in a reversed order. On the level of conceptual analysis, «existence» occurs as an «accident» to «quiddity», but on the level of objective reality it is «quiddity» that occurs as an «accident» to «existence», and it is «existence» that is qualified by «quiddity». In the external world, «quiddities» are «accidents» of «existence», instead of the latter being an «accident» of the former.

We must emphasize once again that when we speak of the relation between «quiddity» and «existence» in the extra-mental world, we are simply projecting these concepts, which we have obtained through rational analysis, back onto the ontological structure of reality. Objective reality in itself has no distinction of this kind. Looking back from the vantage-point of conceptual analysis we assert that the «really real» — *ontôs on* as Plato put it — in the external world is «existence», i.e. the reality of «existence», and nothing else, the so-called «quiddities» being all intrinsic modalities of «existence» itself.

Although in the sphere of concepts «existence» is an «accident» that occurs to «quiddity», and the latter is the recipient of that «accident», in the external world «existence» is not an «accident». On the contrary, it is that which is «fundamentally real», all «quiddities» being nothing but determinations, limitations, or modifications of the single reality of «existence».

sense that the disappearance of this «accident» is the disappearance of the substratum.

Now at last we are in a position to give a short and definite answer to the question which forms the title of the present Section: Is «existence» an «accident»? It *is* an «accident», but of a very peculiar nature; and its «occurrence» to «quiddities» is an event that takes place only in the sphere of conceptual or rational analysis.

We may recall at this juncture what was said in Section III about the «secondary intelligibles». There we provisionally regarded «existence» as a «philosophical secondary intelligible». «Existence» is a «philosophical secondary intelligible» in the sense that there is in the extra-mental world a concrete entity which corresponds to the concept of «existence», and from which the concept is derived. But this statement must be understood again in a very peculiar way. In the case of an ordinary «philosophical secondary intelligible», like «being-father», the object to which an «accident» occurs and which is qualified thereby remains the same. The only difference between «occurrence» *('urûḍ)* and «qualification» *(ittiṣâf)* in this case is that the former takes place in the mind, while the latter takes place in the extra-mental world, that is to say, the object qualified by the «accident» is existent *in concreto*.

According to the view of those who maintain the principality of «existence», however, this analysis does not apply to «existence». The object to which the «accident» - «existence» occurs on the level of conceptual analysis is certainly «quiddity»; but, according to the philosophers of this school, there is in the extra-mental world no real entity to be qualified by the «accident» - «existence». Thus, as long as we hold on to the viewpoint of «quiddity», we shall have to admit that the «qualification» of «quiddity»

to the fact that all other «accidents», in order to become existent, need each a substratum (which is already existent by itself), while «existence» does not require any «existence» in order to become existent. Thus it is not proper to say that its «existence» (i.e. the «existence» of this particular «accident» called «existence») in a substratum is its very «existence», meaning thereby that «existence» has «existence» (other than itself) in the same way as (an «accident» like) whiteness has «existence».[20] (That which can properly be said about the «accident» - «existence») is, on the contrary, that its «existence in a substratum» is the very «existence» of that substratum. As for every «accident» other than «existence», its «existence in a substratum» is the «existence» of that «accident»[21]

This passage throws a clarifying light on what is really meant by Avicenna by the «accidentality» of «existence», showing at the same time how erroneous is the view of those who think that Avicenna identified «existence» with an ordinary «accident» like whiteness. Far from making such an identification, he clearly distinguishes one from the other and puts them into sharp contrast. An ordinary «accident» like whiteness, he says, is a quality which in itself is different and separate from its substratum. Its «existence» is nothing other than its inherence in the substratum. The relation between «existence» and substratum is therefore an extrinsic one. Even if the «accident» disappears from the substratum, the latter is in no way affected in its own «existence». «Accident» - «existence» is totally different from such an «accident», for its «existence in a substratum» constitutes the very «existence» of that substratum. The relation between the «accident» and the substratum in this case is intrinsic, in the

outside,[17] one is naturally liable to be misled into thinking that what Avicenna wants to assert is the «accidentality» of «existence» in the common and ordinary acceptation of the term «accidentality». Moreover, Avicenna and his immediate followers even use the words *'araḍ* («accident») and *ṣifah* («attribute») in referring to «existence».

Bahmaniyâr b. Marzbân[18] (d. 1066), one of the disciples of Avicenna, says:

> Every «existent» having a «quiddity» (i.e. all «existents» other than the Absolute) has a «quiddity» in which there is an «attribute» *(ṣifah)* by which it (i.e. the «quiddity») has become existent. And the «reality» of that «attribute» is the fact that it (i.e. the «quiddity») has become «necessary».

This statement too, using the word *sifah* as it does, is misleading, except that Bahmaniyâr makes what he wants to convey quite clear by the last short sentence. He clarifies there that by «attribute» is meant not an ordinary «attribute» residing and inhering in a substratum. The word refers simply to the extra-mental situation («reality») in which a «quiddity» is «necessary», i.e. actualized.

Avicenna in a passage of *al-Ta'liqât* makes his thought still more explicit, by sharply distinguishing «existence» as an «accident» from all other «accidents». In this passage he admits that «existence» *is* an «accident», but adds that it is a unique and very particular «accident», so particular, indeed, that its behavior is opposite to that of other «accidents».

> The «existence» of all «accidents» in themselves is their «existence for their substrata»,[19] except only one «accident», which is «existence». This difference is due

every «existent», there being no exception to it.

The intellect is in this way capable of considering an actually existent thing as a «possible thing». This consideration, however does not imply that the actually existent thing is in reality qualified by an external quality called «possibility» in the way that an object *in concreto* is qualified by an external quality like whiteness. The extra-mental state of affairs corresponding to the proposition, «This thing is a possible», is merely the fact that the thing has a «cause». The extra-mental referent of this proposition is simply an external relation subsisting between the thing and its «cause» which is not contained in the latter. Such a relation is evidently nothing but a mental property; it cannot qualify a thing as whiteness does.

In objective reality, a thing in the state of pure «possibility» is not even a «thing»; it is purely and simply «non-existent». The extra-mental object of reference for the concept of a «possible thing» without considering its «cause», is «non-existence» or pure «nothing». In this respect Averroës is certainly right when he says:[16]

> An «existent» whose «existence» has a «cause» can only provide of itself the notion of «non-existence». That is to say, anything which is existent through something else is by itself pure «nothing».

Despite all this, as we pointed out earlier, it is undeniable that Avicenna himself originally put forward the thesis concerning the relation between «quiddity» and «existence» in somewhat ambiguous and misleading terms. When, for example, one reads such a statement as: The «quiddities» are by themselves merely «possible existents», and «existence» *occurs (ya'riḍ)* to them from the

Avicennian position. The process by which a «quiddity» as a «possible» is drawn out of its ontological neutrality by its «cause» into the state of actuality is, again, an event occurring on the level of conceptual analysis. It is, we might say, a dramatization, an artificial dramatic presentation of a state of affairs which is already there, actualized. It is not Avicenna's contention that a «quiddity» is first established somewhere in reality as a «possible» into which, at the next stage, «existence» is infused by its «cause». The concept of the ontological «possibility» is the result of an intellectual analysis of what is actually existent. The process of this analysis, as Professor Âshtiyânî describes it, is somewhat as follows.[14] The intellect finds an already existent concrete thing in its presence. The concrete object is taken as a datum, as a given fact to be elaborated by the intellect. In so far as it is already there, actualized, the thing is «necessary». But the intellect, urged by its own nature, reflects analytically upon the ontological structure of the thing and judges that the thing was *not «existent»* before, and that it *is now «existent»*. The intellect considers the thing in that imagined state in which it was not yet existent, as «possible». The ontological «possibility» thus understood is but a mental notion. Looking back from the state of actuality, which is the only «reality» in the extra-mental world the intellect tries to picture to itself the ontological status of the thing previous to its real «existence». As the result of such an intellectual analysis «possibility» is obtained. As Abû-l-Barakât says:[15]

> An «existent» is either (1) existent by itself and out of itself, or (2) existent by its «existence» having been made «necessary» by something else (i.e. the cause); not that its «existence» is «necessary» by itself. This is a rational division that can be applied mentally to

way in a state of total abstraction, is «existence» represented as «occurring» to it from the outside. This is what is meant by the «occurrence» *('urûḍ)* of «existence» to «quiddity». «Existence» is here — and here only — conceived as an «accident» of «quiddity».

A great stumbling-block for historians of Islamic philosophy with regard to this problem has been the so-called Avicennian doctrine of the «reality» of the «possibles». As mentioned above, Avicenna divides all «existents» into «necessary» and «possible». A «possible existent» — and everything other than the Absolute is ontologically «possible» — is neutral with regard to «existence» and «non-existence»; it can be and not-be. In order to tilt this balance on the side of «existence», there must appear a «cause» *in actu* which will change the «possible» into a «necessary existent». «Necessary» here is understood in the sense of «made-necessary-by-something-other-than-itself» *(wâjib bi-l-ghayr)*.

According to an interpretation that has been, and still is, prevalent, a «possible» in its state of neutrality, that is, before it is transformed by a «cause» into an actual and «necessary» thing, cannot be said to be completely «non-existent». Certainly, a «possible» in such an ambiguous state does not yet «exist» in the fullest sense of the word; but neither is it an unconditional «nothing». It must have some degree of actuality, however attenuated this may be, even if it is so attenuated that it may not be called «existence». Thus the Avicennian «possible» must be described as something which is ontologically in a very strange state, «hovering with ghostly determination in the Platonic heaven until it is given existence, and possessing being of itself in some way before it exists».[13]

Such, however, is not the correct interpretation of the

Nay, a «quiddity» when it *is*, that *being* itself is its «existence»[10].

As the last sentence of this quotation indicates, when a man, for example, as a concrete individual, is found in our presence, that is, when the «quiddity» of «man» is actualized as an individual «reality», it is meaningless for us to ask whether the «quiddity» exists or not. Its very «actualization» is its «existence». It is in reference to this ontological level that Mullâ Ṣadrâ speaks of the «self-sameness of existence and quiddity» *('aynîyah al-wujûd wa-al-mâhîyah)*. «Existence», he says,[11] whether extra-mental or mental, is the very subsistence of a «quiddity» and its (i.e. the «quiddity»'s) own «existence»; it does not signify that something other than the «quiddity» is actualized in the «quiddity». Thus on this level, i.e. in the external objective world of reality, the proposition «Zayd exists» *(Zayd mawjûd)* says the same thing as «Zayd is Zayd» *(Zayd Zayd)*. Both are an emphatic affirmation of the reality of Zayd.[12] The structure of the reality is such that there is no place here even for talking about «unification» *(ittiḥâd)* of two components, for it is, as we have remarked before, an ontological block without any fissure.

The situation, however, radically changes when we transfer the problem to the level of conceptual analysis. On the conceptual level the intellect anatomizes the integral ontological block into «quiddity» and «existence» and distinguishes between them. Even at this stage, however, «quiddity», as Tûsî points out in the passage quoted above, is not separated from «existence», for it still exists by «mental existence». The intellect pushes its analytic activity ahead a step further, and considers the «quiddity» in complete abstraction from everything else, including even «existence». Only when the «quiddity» is conceived in this

standing. We are not interested here to discuss these so-called «Fakhrian sophisms» *(shubuhât fakhrîyah)*. Far more important is the decisive answer given by Ṭûsî in defense of the Avicennian position, for it brings to the fore the true meaning of the «accidentality» of «existence».

Razî's argument is based on his conception that «quiddity» previous to its «existence» has (from the very beginning) a kind of subsistence in the external world, and that, then (at the second stage) «existence» comes to inhere in it. But this conception itself is mistaken. For the being (or subsistence) of a «quiddity» *is* its «existence».
«Quiddity» can never be independent of «existence» except in the intellect. This, however, should not be taken as meaning that «quiddity» in the intellect is separated from «existence», because «being in the intellect» is itself also a kind of «existence», namely, «rational existence»[8], just as «being in the external world» is «external existence». The above statement[9] must be understood in the sense that the intellect is of such a nature that it can observe «quiddity» alone without considering its «existence». Not considering something is not the same as considering it to be non-existent.
Thus the qualification of «quiddity» by «existence» is an event that occurs only in the intellect. It is different from the qualification of a body by whiteness. For it is not the case that «quiddity» has a separate «existence» and the attribute which «occurs» to it and which is called «existence» has another (separate) «existence», in such a way that the two become united just as a recipient and a thing received become united.

the latter, in so far as it is a body, subsists regardless of whether the property of whiteness «occurs» to it or not. Whiteness «occurs» to it only at a stage posterior to the stage of the subsistence of the «quiddity».

Now, if «existence» were one of such «accidents», the «quiddity» which is essentially independent of any «accident» of this nature would have to subsist, that is, «exist» in some form or other even without the «occurrence» of «existence». But what will be the form of «existence» of a «quiddity» prior to its «being existent»? In a discussion of theological inspiration, particularly under the influence of Neoplatonism, the difficulty may be simply solved by our saying that «quiddities» in such a state do exist in the Consciousness of God.[7] Ontologically, however, this will not do. We should still have to admit willy-nilly that such a «quiddity» exists somewhere in some mysterious way as an ontological monster.

To understand «existence» as a categorical «accident», like whiteness, occurring to a «quiddity» which subsists independently of the «accident», is to understand the «occurrence» of «existence» to «quiddity» as an event taking place in the extra-mental world of reality. The difficulty just mentioned and many others, all arise precisely from this understanding of the Avicennian thesis. We have repeatedly pointed out that this understanding is due to a mistaken interpretation of Avicenna's words.

Nevertheless, Avicenna has been commonly misunderstood both in the East and the West. From among the great names in the earlier periods of Islamic philosophy who perpetuated a wrong view of Avicenna, we may mention Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1209) who raised a number of pseudo-problems on the basis of this misunder-

cident» as *praedicamentale.* Certainly it is true that the «existence» of each contingent «existence» *(ens contingens)* belongs to the fifth predicable (i.e. the fifth Universal in the order of the Porphyrian theory of Universals, namely, «accident» in the sense of *'araḍ'âmm).* But it is a mistake to think that the «existence of any created substance is a «predicamental accident» *(ens in alio,* something existent in something else). «Existence», in truth, must be considered a substantial co-principle of a substance which is actualized out of the «quiddity» and «existence».

The phrase *ens in alio* used by Dr. Manser is typical of this way of understanding, or misunderstanding, the Avicennian view of the «accidentality» of «existence». If «existence», as understood by Avicenna himself, were an *ens in alio* «something existent in something else», it would be just an ordinary «accident» subsisting and inhering in a substance, like whiteness subsisting in a body. Such an understanding of «existence» inevitably leads one into a blind alley when he turns to consider the ontological status of «quiddity» prior to the «occurrence» of «existence».

A predicamental or categorical «accident», i.e. an «accident» understood in the sense of *ens in alio,* is a property which, coming from outside, alights upon the thing (the substratum) and inheres therein, the substratum forming a kind of «locus» for the «occurring accident». The phrase «coming from outside» here means nothing other than that the «locus» considered in itself, i.e. without taking into consideration any of the secondary circumstances, subsists by itself and does not need the «accident». Whiteness, for example, is not needed by the body itself; for

qualifies a substance. Otherwise, he himself does use the word «accident» in describing the relation of «existence» to «quiddity», for he holds that «existence» is not included in the definition of any «quiddity», that it is something *praeter essentiam* (outside the «quiddity»).[4]

This understanding of the Avicennian thesis, however, is evidently a misunderstanding. As we shall see presently, Avicenna himself in his *Ta'lîqât* distinguishes between two kinds of «accidents», and shows that, although he uses the term «accident» *('araḍ)* or «attribute» *(ṣifah)* in describing the relation of «existence» to «quiddity», he does not mean an «accident» like whiteness inhering in a substratum. This misunderstanding is historically very significant, however, having arisen among the Latin scholastics because of a similar failure to comprehend on the part of Averroës.

Averroës took the Avicennian doctrine of the «accidentality» of «existence» to mean that «existence» is just an ordinary «accident» like whiteness, and severely attacked Avicenna on this basis.[5] Thomas Aquinas inherited this interpretation together with this criticism from Averroës, and since that time such a view of Avicenna has become common in Western scholasticism. Even today the Avicennian doctrine is commonly understood in the light of this interpretation. Dr. Manser, for instance, in his *Das Wesen des Thomismus* calls the doctrine, understood in this way, Avicenna's «erroneous assertion» *(sein irrtümliche Behauptung)* and remarks:[6]

> Here Avicenna confuses the «*logical* accident» (i.e. «accident» as a predicate) with the «*ontological* accident» (i.e. accident as opposed to «substance» in which it subsists), or the «accident» as *praedicabile* with «ac-

Section 6

IS EXISTENCE AN ACCIDENT?

The «accidentality of existence» is a momentous problem bequeathed by Avicenna to posterity, not only in the Muslim East but also in the Christian West. In the golden age of medieval scholasticism in the West, the thirteenth and fourteenth centuries, Christian doctors were engaged in heated discussions over the problem whether or not «existence» is something super-added to «quiddity» as an «accident» *(sit aliquod superadditum ad modum accidentis).*[1] We see, for example, Siger of Brabant, the greatest representative of Latin Averroism and a contemporary of Thomas Aquinas, in the *Prolegomena* to his Commentary on Aristotle's *Metaphysics* raising as one of the basic problems of metaphysics *utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquod additum essentiae illorum.*[2] Thomas Aquinas took the position that the «existence» *(esse)* of a thing, although it is something distinguishable from the «quiddity» of the thing, should, nevertheless, not be considered something super-added in the manner of an «accident», but something consituted, as it were, by the intrinsic principles of the «quiddity» itself *(quasi constitutom per principia essentiae)*[3]. This is, of course, directed against the Avicennian thesis, as he understood it, namely, that «existence» is an «accident» of «quiddity» in the way an ordinary «accident» like whiteness

على الانسان، و الجزئية المحمولة على زيد ـ فإن قولنا : «زيد جزئى فى الأَعيان » ليس معناه أَن الجزئية لها صورة فى الأَعيان قائمة بزيد. و كذلک الشيئية كما يسلّمها كثير منهم أُنها من المعقولات الثوانى. و مع هذا ، يصّح أن يقال: «إن جيم شئى فى الأَعيان » . و الامكان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شئى جزئياً فى الأَعيان او ممتنعاً فى الأَعيان ان يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة على الشئى فى الأَعيان ـ و كذا الامتناع ـ فلا يلزم من كون شئى ممكناً او موجوداً فى الأَعيان أن يكون امكانه او وجوده فى الأَعيان.

31) *Ibid.*, pp. 358-359, § 109:

ربما تقول لهم: الشئى، اذا كان معدوماً ، هل وجوده معدوم او حاصل؟ و محال أن يكون الشئى معدوماً و وجوده ثابت . فيجب أن يكون معدوماً. فاذا عقل وجود الشئى مع الحكم بأنه معدوم بالضرورة ، يلزم أن لا يكون موجودية الوجود هو نفس الوجود. والا، ما تصوّر تعقّله مع الحكم عليه بأنه معدوم فى الأَعيان. فلا بدّ من كونه موجوداً بأمر يحصل عند تحقّق الماهية و تحقّق وجودها. فيلزم للوجود وجود، و يتسلسل الى غير النهاية.

32) As distinguished from *mâhîyah* in the particular sense. The distinction has been explained above at the beginning of the present section.

33) Known as the author of a commentary on Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-Mashâ'ir,* entitled *Nûr al-Basâ'ir fî Hall Mushkilât al-Mashâ'ir.* Cf. H. Corbin's *introduction* to his edition of the *Mashâ'ir,* p. 51.

34) Cf. Jalâl as-Dîn Ashtiyânî: *Hastî az Nazar-i-Falsafah va-'Irfân* (Mashhad, Châpkhâne-yi Khorâsân, 1379 A.H.) pp. 217-218.

22) *Talwîhât* p. 22, §13:

لا يجوز أن يقال: الوجود فى الاعيان زائد على الماهية ، لأنا عقلناها دونه. فإن الوجود ايضاً ، كوجود العنقاء ، فهمناه من حيث هو كذا ، ولم نعلم أنه موجود فى الأعيان. فيحتاج الوجود الى وجود آخر. فيتسلسل مرتّباً موجوداً معاً الى غير النهاية.

23) Quṭb al-Dîn al-Shîrâzî, *op. cit.*, p. 185:

كما دلّ تعقّل الماهية مع الشك فى وجودها على زيادة الوجود عليها ، كذلك يدلّ تعقّل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك فى وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصليّ.

24) The argument here developed is based on Suhrawardî's *Ḥikmat al-Ishrâq* with Quṭb al-Dîn's *Commentary,* p. 189-191.

25) *Kitâb al-Mashâri' wa-al-Muṭâraḥât,* ed. H. Corbin, *op. cit.*, I, p. 343, §101.

26) *Ibid.*, p. 346, § 103.

27) *Ibid.*, p. 344, § 103:

إنـا اذا قلنا «الشئى موجود فى الأعيان» او «ممكن فى الأعيان» او «واحد كذا» ، ندرك تفرقة بين هذا و بين ما تحكم «انه ممكن فى الذهن» او «واحد» او «موجود». فليس الا أن الممكن العينّى امكانه فى الأعيان، و كذا الوجود و الوحدة. فانه ممكن و موجود فى الأعيان، لا أنه ممكن و موجود فى الذهن فحسب.

28) *Ibid.*, p. 346, § 103:

لا يلزم من صحّة حكمنا عليه (اى على الشئى) أنه ممكن فى الأعيان أن يكون امكانه واقعاً فى الأعيان. بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنه فى الأعيان ممكن، و محكوم عليه ايضاً أنه فى الذهن ممكن. فالامكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارة الى ما فى الذهن و تارة الى ما فى العين، و تارة يحكم حكماً مطلقاً متساوى النسبة الى الذهن و العين.

29) The mind *thinks* that the thing is in reality possible. This act of the mind does not immediatiely indicate that the thing *is* in reality possible.

30) ed. H. Corbin *op. cit.*, pp. 346-347, § 103:

إن الصفات تنقسم الى صفات لها وجود فى الذهن و العين – كالبياض – و الى صفات توصف بها الماهيات، و ليس لها وجود الا فى الذهن، و وجودها العينى هو أنها فى الذهن – كالنوعية المحمولة

13) In contradistinction to the "primary and essential predication" exemplified by a proposition like "Man is man" or "Man is a rational animal". This type of predication is characterized by the fact that the subject and predicate are completely identical with each other, not only with regard to the external world but even as concepts.

14) Cf. Aḥmad Taqî al-Âmulî: *Durar al-Farâ'id,* I (Teheran, Markaz-i Nashr-i Kitâb, 1377 A.H.) p. 39.

15) For instance, when the movement of a hand naturally causes the movement of a ring, the former is said to have "causal priority" over the latter, although in terms of time there is no priority-posteriority relationship between the two movements.

16) I, 5, 3b-4a.

17) *Commentary on Avicenna's al-Ishârât wa-al-Tanbîhât,* I, p. 201, where Ṭûsî says: إن امتياز الماهية من الوجود لا يكون الا فى التصور
It may be remembered that Ṭûsî was the most faithful interpreter of his master, so much so that he has always been considered the "mouthpiece" of Avicennian philosophy.

18) *Kitâb al-Talwîḥât,* ed. H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica,* I (Istanbul, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 22, §12: لا يلزم من التغاير الذهنى التغاير العينى

19) *Ibid.*, p. 23: اذا قلنا : وجود كذا غير ماهيته، فإنما نعنى بحسب التفصيل الذهنى.

20) *Ibid.*, p. 23.

21) The implication being, as Quṭb al-Dîn al-Shîrâzî (d. 1311) remarks in his *Commentary* on Suhrawardî's *Ḥikmat al-Ishrâq* (lithograph ed. Teheran, 1315 A.H.) p. 185, that "whenever of two things one is conceivable independently of the other, they are different from each other in the extra-mental world of reality; they are not one *in concreto,* so that existence must be something different from, and added to, quiddity in the extra-mental world."

كلّ امرين يعقل أَحدهما دون الآخر، فهما متغايران فى الأَعيان، لا متّحدان فيها . فالوجود مغاير للماهية و زائد عليها فى الأَعيان.

1) The meaning of the word *i'tibâr,* from which is derived *i'tibârî,* has been provisionally explained toward the end of the preceding section. More will be said about it presently.

2) See the *Introduction* by Imâd Zâdeh Iṣfahânî to the *Ḥikmat-i-Bû Alî Sînâ* by Ḥâ'irî Mâzandarânî, III (Teheran, Sahâmî, 1377 A.H.) p. 13, 16. He says that the position taken by Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î is possibly due to a confusion on the part of Aḥsâ'î between "existence" — "quiddity", and "form" — "matter".

3) In his book *Badâ'i'al-Ḥikam* (written in Persian, lithograph).

4) In his *Ḥikmat-i Bû Alî Sînâ,* I, pp. 364-375; p. 385, where he attacks Sabzawârî; and II, pp. 352-400.

5) In order to differentiate one from the other, I usually translate the first by "quiddity" and the second by "essence".

6) *Mashâ'ir,* p. 35, no. 85.

7) Plural of *wujûd,* meaning the various forms or modalities assumed by the reality of "existence".

8) The expression *a'yân thâbitah* originates from Ibn 'Arabî (d. 1240). It is an Arabic version of the Platonic Ideas, and corresponds to what the Peripatetics call "quiddities". The qualifying clause "which have never smelt the fragrance of existence" *(allatî mâ shammat râ'iḥah al-wujûd)* is also of Ibn 'Arabî. He means thereby that the "permanent archetypes" in themselves are not yet actualized in the world of external reality, although in the view of Ibn 'Arabî, they *are* "existent" in the consciousness of the Absolute.

9) *Mashâ'ir,* p. 4, no. 4:

إنه (اى الوجود) الأَصل الثابت فى كل موجود و هو الحقيقة؛ و ما عداه كعكس و ظلّ و شبح.

10) *Ibid.,* p. 5, no. 4:

و إن الوجود كلّه مع تباين أَنواعه و أَفراده ماهية و تخالف أَجناسه و فصوله حدّاً و حقيقة، جوهر واحد
له هويّة واحدة ذات مقامات و درجات عالية و نازلة.

11) *Contra Gentiles* I, c. 57.

12) *Sharḥ-i-Manẓûmah* vv. 22-23 with his own commentary upon them.

discuss whether there actually may be found a «reality» directly corresponding to the indicative act of the concept of «existence»; or whether the «reality» beyond the concept is nothing but «quiddity». The problem of the principality of «quiddity» is posed in the same framework. In this instance the problem is to discover: whether the «reality» underlying the indicative act of the concept of «quiddity» *qua* «natural universal» *is* really «quiddity»; or whether it is nothing but the reality of «existence».

This basic structure of the problem must always be kept strictly intact. If even one of the elements is misplaced, the whole controversy becomes meaningless. Such is the case with those who understand the word *mâhîyah* in the phrase *aṣâlah al-mâhîyah* in the «general sense»,[32] i.e. in the sense of «that by which a thing is what it is». In the nineteenth century, Mîrzâ Aḥmad Ardakânî Shirâzî,[33] who thought the controversy to be essentially verbal, proposed to solve the problem at one stroke by introducing a simple change into its internal structure.[34] According to his proposed solution, the «existence» which those who maintain its *i'tibârî*-ness have in mind, is the abstract concept of «existence», while the «quiddity» they have in mind is «quiddity» as actualized *in concreto*. In contrast the «existence» which is spoken of by those who maintain its *asâlah*, is the «reality» of «existence», not the concept, of «existence», while the «quiddity» to which they refer is «quiddity» *qua* a «natural universal» considered in itself. This solution, however, as Professor Âshtiyânî points out, will satisfy neither of the two parties.

man of reason. In the second of the two spheres of his interest, however, he does not speak of «existence» and «quiddity». Instead, he speaks of the spiritual-metaphysical Light (*nûr*), which is, for him qua mystic, the sole Reality in the fullest sense of the term, and which manifests itself in an infinity of grades and stages by dint of the «analogical gradation» pertaining to its very essential nature. In this respect, the structure of the Suhrawardian Light bears a remarkable resemblance to the structure of Existence as the concept was developed by Ibn 'Arabî and his followers. It is small wonder that Mullâ Ṣadrâ should have been greatly influenced by the Suhrawardian conception of the luminous Reality in elaborating his own conception of «existence» as the ultimate metaphysical reality. Since Sabzawârî faithfully follows Mullâ Ṣadrâ on this point, we shall never be able to account fully for the basic structure of Sabzawârî's metaphysics without taking into consideration the decisive formative influence exercised upon it by Suhrawardî. This point will be discussed in Section VII.

The controversy over the problem of principality described in the present Section has a peculiar structure. If one fails to discern the structure, the whole discussion may appear to be merely a verbal quarrel.

As we have pointed out, the problem arises from the distinction between «quiddity» and «existence» on the level of conceptual analysis. The «principality» or «fundamental reality» *(aṣâlah)* of which the philosophers speak is not concerned with the «reality» of concepts. They do not mean to say that the concept, either in the aspect of «quiddity» or of «existence», is real in the extra-mental world. In other words, they do not uphold a doctrine of realism in regard to concepts. Their interest is rather to

is conceivable together with the judgment that it (i.e. that «existence») is of necessity «non-existent», it is patent that «existence-being-existent» is not the same as «existence» itself. For otherwise, it would be utterly impossible for us to have the representation of «existence» judging at the same time that it is «non-existent» (i. e. not actualized) in the external world. Thus they will have to admit that «existence» becomes «existent» only by dint of something (i. e. another «existence») which occurs to it when the «quiddity» becomes «actualized» and «existent». That is to say, they will have to admit that «existence» becomes «existent» only through another «existence». And this will lead to an infinite regress.

If we consider Suhrawardî's ability as a keen dialectician, and remember at the same time that he was *Shaykh al-Ishrâqîyah,* the Head of the Illuminationists, a mystic known for the profundity of his spiritual experiences, we can see how formidable an opponent he was for philosophers like Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî.

Suhrawardî combined in himself two aspects. On the one hand, he was a first-rate dialectician, a keen analytic mind. He fought with the Peripatetics on their own ground. On the other hand, he was one of the greatest mystics in Islam. In this second sphere, he spoke quite a different language, a language of extraordinary symbols and images, and that factor, precisely, complicates the position Suhrawardî took toward the problem of «existence».

As we have just seen, Suhrawardî severely attacked those who maintain the principality of «existence», and established instead the principality of «quiddity». All this he did by basing himself on the very ground occupied by his opponent. He developed his argument logically, as a

thing itself in the external world. In just the same way, something being «possible in reality» or «existent in reality» does not necessarily mean that the «possibility» or «existence» itself of that thing is actualized in the external world.

We have outlined the celebrated Suhrawardian theory of the *i'tibârî*-ness of «existence». If, he argues further, «existence» were not *i'tibârî,* but something real in the extra-mental world, it would be «actualized»; that is to say, it would be «existent». This would imply that «existence» has «existence» and lead to an infinite regress.

Against this criticism, the strongest argument in the hands of those who maintain the principality of «existence», — in fact both Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî consider this point the ultimate ground of their thesis — is that «existence», in order to be actualized, is not in need of any other «existence». «Existence», they assert, is in itself «actualization». All other things (i. e. «quiddities») are «existent» by «existence»; but «existence» is «existent» by itself, by the very fact that it is «existence». «Being-existent», i. e. «actualization», belongs to the «quiddities» by accident, while it belongs to «existence» by essence.

This idea, namely that «existence» *(wujûd)* in itself is «being-existent» *(mawjûdîyah)* Suhrawardî refutes in the following way:[31]

> Suppose a thing is actually «non-existent» *(ma'dûm).* You ask them: Is the «existence» of that thing «non-existent», or is it «actualized»? It will be absurd to say that the thing is «non-existent» but its «existence» is «existent». So the latter also must necessarily be «non-existent».
>
> But since in this way the «existence» of something

ly, «existence» too is to be considered a «mental attribute». The concept of «attribute» *(ṣifah)*, or «accident» *('araḍ)* in connection with «existence» raises a very important and interesting problem in Islamic ontology. We shall deal with this problem in the following Section. Here we confine ourselves to reproducing a passage in which the concept of «mental attribute» is neatly explained by Suhrawardî:[30]

> The attributes are divided into two kinds: (1) attributes that have «existence» both in the mind and outside the mind, like whiteness; and (2) attributes by which the «quiddities» are qualified, but which have no «existence» except in the mind. Nay, the very fact that they are in the mind *is* their objective «existence». This latter kind of attributes may be exemplified by the concept of «species» as it is predicated of «man», and the concept of «particular (or individual)» as it is predicated of an individual man Zayd. When we say, for example: «Zayd is a particular *in concreto*», we do not mean thereby that «being-particular» has in the extra-mental world a concrete form subsisting in Zayd. The same is true of the concept of «thing-ness» *(shay'îyah)*, or «being-a-thing». It is, as many of the Peripatetics themselves admit, one of the «secondary intelligibles». Nevertheless, we can truthfully say: «X *is a thing in reality*».
> «Possibility», «existence», «necessity», «oneness» and the like are all of this kind.
> Thus something being a «particular (i. e. individual) in reality» or «impossible in reality» does not necessarily indicate that the «being-particular» — and the same is true of «impossibility» — has a concrete «form» and a «reality» which are additional to the

From the fact that the judgment we form on a thing that «it is possible in objective reality» is right, it does not necessarily follow that the «possibility» of that thing is an objective external fact. Nay, *«that it is possible in objective reality»* is the content of a judgment which is formed by the mind.[29] In a similar way, «that it is possible in the mind (i.e. conceptually)» is also the content of a judgment. Thus «possiblity» is but a «mental attribute» *(ṣifah dhihnîyah)* which the mind attributes sometimes to what is in the mind and sometimes to what is in the objective reality. Sometimes the mind even forms unconditioned judgments having a neutral relation to both the mind and the objective reality.

It goes without saying that what is said here about «possibility» applies word by word also to «existence». In ordinary life we are constantly forming judgments of the type: «X is existent» or «X exists». According to Suhrawardî, «existence» in such cases remains confined within the sphere of a judgment; its reference never goes beyond the content of the judgment. It *is* only within the confines of human consciousness.

The passage just quoted speaks also of «possibility» being a «mental attribute» *(ṣifah dhihnîyah)*. Consequent-

over p. 92

mind only. And the same is true of «existence» and «oneness».

This argument, according to Suhrawardî, rests upon a confusion between the structure of judgment and that of the objective reality. This is precisely the subtle point of which mention has been made. His argument runs as follows:[28] (continued on top of p. 91)

which «possibility» *(imkân)*, «oneness» *(waḥdah)* and the like are other examples. The notion of «existence» has no concrete form *(ṣûrah)* corresponding to it in the external world. «Existence» *is* different from «quiddity», but only when conceptualized. In the pre-conceptual or non-conceptual world of reality, there is no real entity which corresponds to «existence».

> I readily admit that «existence», «possibility» and the like are (conceptually) different and distinguishable from the «realities» (i.e. «quiddities») to which they are attributed. But I can never accede to the view that these distinguishable elements have their own concrete forms in the extra-mental world.[26]

Suhrawardî points out that the problem of the «rational modes» is of such a subtle nature that it has led many minds into confusion. In defence of the thesis that «existence», «possibility», «oneness» etc., are entities having «actualizations» *(huwîyât)* which are *in concreto* different from the «quiddities», some philosophers, for instance, argue as follows:[27]

> When we say: «The thing is *existent in reality*» or «is *possible in reality*», or again, «is *one in reality*», we are well aware of the difference between these and propositions like: «It is *possible in the mind*», «*one in the mind*» or «*existent in the mind*».
> This (awareness of difference between these two classes of propositions) is solely due to the fact that the «possibility» of the concrete possible thing *(mumkin 'aynî)* is a «possibility» *in concreto*. This because (the thing in question) *is* in reality «possible» and «existent»; not that it is «possible» and «existent» in the

even in the ordinary usage of the word «existence». It is remarkable, he goes on to say, that all the discernible meanings of «existence» indicate that it is *i'tibârî*.

The first of its meanings is «relations», spatial or temporal, expressed in terms of propositions such as the following: «The thing *exists* in the house», «in the mind», «in reality», «in time» etc.. Here what is meant by the word «existence» is invariably the same as the meaning of the particle «in» *(fî);* in other words, it denotes the relation of an actual external «quiddity» *(mâhîyah khârijîyah)* to place and time. This relation, denoted by the word «existence», is itself a product of our reason.

The second meaning is the logical relation between the subject and predicate. In a proposition like: «Zayd *exists* as a writer» (i.e. «Zayd *is* a writer»), «existence» simply means the relation of a predicate to an *external* «quiddity» denoted by the subject of the proposition.

The third meaning is «essence» *(ḥaqîqah* or *dhât).* People often use the expression: the «existence» of a thing, meaning thereby the «essence» of the thing, or the thing «itself». The «essence» or «itself» in this sense is but a mental abstraction, an abstract notion which the anatomizing activity of reason extracts from the actually existent thing (i.e. the external «quiddity»).

In all these three cases, what is denoted by the word «existence» are «rational aspects» *(i'tibârât 'aqlîyah)* which are put into relation with «quiddities» on the level of conceptualization alone. The «quiddities» are *real* things, actualized in the extra-mental world, but «existence» denotes those aspects which arise only in our intellect, and which are then, so to speak, read into the objective structure of things *in concreto.*

Thus Suhrawardî counts «existence» among the «rational aspects» or «rational modes» *(jihât 'aqlîyah),*[25] of

Avicenna argues that «existence» is something different from «quiddity» in the external world for the reason that we are able to form the mental image of a «quiddity» and yet doubt its real «existence». The same argument, however, may yield different conclusions. The ability to doubt the real «existence» of a mental image that has «existence» in the mind amounts to a belief in two kinds of «existence», the second «existence» being something *really* different from the first «existence».[23] The first «existence», in order to exist, requires the second «existence», and the second «existence» the third, etc., *ad infinitum*. This position is evidently absurd, and the absurdity results from the original assumption that «existence» is something real, i.e., something «existent» *in concreto*. The truth, according to Suhrawardî is that «existence» is *i'tibârî,* something «mentally posited», and that the distinction between «existence» and «quiddity» occurs only in the realm of conceptual analysis.

As we have pointed out earlier, Suhrawardî's criticism of the Avicennian thesis has no force once it is admitted that the criticism is based upon a misunderstanding of Avicenna. The weakness of the criticism, however, is but a minor point. Far more important for our purposes is to call attention to Suhrawardî's emphasis upon the *i'tibârî* nature of «existence». This view of the nature of «existence» is diametrically opposed to the fundamental idea of Sabzawarian metaphysics.

The Peripatetic philosophers[24] assert that «existence» is the primary and the most evident of all things so that it does not allow of being defined by anything else. This stand, Suhrawardî says, simply dodges the difficulty. In truth, there is a clear meaning or meanings discernible

as it actually is *(mâhîyah ka-mâ hiya)*. We encounter in the extra-mental world «quiddities» completely actualized, beyond which there is nothing else to which they might be related. It is «quiddity» that is primarily and fundamentally real; and the fundamental reality of «quiddity», when conceptually analyzed, produces the concept of «existence». The same is true of «unity».[20]

Suhrawardî differs radically from Avicenna in his view of the present problem because he does not interpret the Avicennian dichotomy in the way we have done. He takes it for granted that Avicenna meant a *real* distinction of two constituents in the internal structure of the extramental object. Repeatedly he comes back to this understanding of the Avicennian dichotomy. He argues against Avicenna's contention that «existence» must be something different from «quiddity» because it often happens that we represent in our mind a «quiddity» — triangle, for example — and yet doubt, after having represented it, whether it really exists or not, as follows:[21]

> It is not admissible to argue that «existence» in the external world is something different from «quiddity» on the ground that we can conceive of the latter quite independently of «existence». (This is inadmissible) because in quite the same way we can form a mental image of «existence» — for instance, the «existence» of a fabulous bird, *'anqâ'* — without knowing whether it (i.e. that particular «existence») does exist (i.e. is actualized *in concreto)* or not. Thus «existence» would require another «existence», and so on and so forth until ultimately we would have to admit an infinite series of «existences» being actualized at one and the same time[22].

sphere of concepts, on the level of conceptual analysis, and not as an occurrence in the sphere of concrete reality. We must, however, admit, that we have to do here with an interpretation of our own. Objectively it must be acknowledged that the words of Avicenna are not free from ambiguity. They allow also of a different interpretation. Avicenna himself does not make it explicitly clear, unlike Naṣîr al-Dîn al-Tûsî, that the distinction of «quiddity» from «existence» does not occur except in the sphere of mental representation.[17]

Suhrawardî, in fact, chooses a different interpretation, according to which Avicenna and the Peripatetic philosophers who followed him were guilty of a mistake in thinking that «existence» is something different and distinguishable from «quiddity» *in concreto,* in the very structure of the objective reality. He criticizes the Avicennian thesis precisely on this understanding.

Suhrawardî begins from the principle that «a mental difference does not necessarily imply a real difference»,[18] i.e. that two things being distinguishable from one another *qua* concepts does not necessarily indicate that they are different also *in concreto.* On this basis he argues that «quiddity» and «existence» are two different things only on the level of conceptual analysis,[19] and that in the extra-mental world, on the contrary, they are one single «reality», not a composite of two independent elements.

Up to this point, if our interpretation of the Avicennian position is right, Suhrawardî basically agrees with Avicenna. The only point which distinguishes him from Avicenna lies in the fact that he explicitly and emphatically states that the concept of «existence» is through and through *i'tibârî* there being nothing real that directly corresponds to it in a real «existent». In reality, the objective referent of the word «existence» is nothing but «quiddity»

dity» is *aṣîl* and «existence» *i'tibârî*, do not admit «analogical gradation» in «quiddity». They simply take it for granted that the intensity in the «quiddity» of fire (A), for instance, by which it becomes the «cause» of another fire (B), belongs to the very internal structure of the «quiddity» of (A), just as the weakness of the «quiddity» of (B) constitutes an essential part of itself. In this case, however, the «quiddity» of (A) would have to be recognized to be a different «quiddity» from that of (B), because the latter would be a «quiddity» essentially lacking the intensity of (A). This stand would lead to the absurdity that an infinite number of «quiddities» are actualized in the extra-mental world within a finite distance extending between the first stage and the last.

We may add also that the second of the above-mentioned proofs of the principality of «existence» — the proof based on the «priority» and «posteriority» in the «cause»-«caused» relationship — is not valid against the opponent who admits the «analogical gradation» of «quiddity». As we have just seen, the difference regarding «priority» and «posteriority» between fire (A) and fire (B) can very well be explained in term of the internal stage of one and the same «quiddity».

Suhrawardî represents a position which combines the doctrines of the principality and the «analogical gradation» of «quiddity». This view, of course, implies the *i'tibarî*-ness of «existence». In order fully to understand the Suhrawardian position concerning this problem, we must begin by examining what he says about the dichotomy of «existence» and «quiddity» and his criticism of the Avicennian thesis.

In Section IV we have already shown that the dichotomy between «existence» and «quiddity» of which Avicenna speaks must be interpreted as an occurrence in the

rational elaboration by our minds. One object is, for example, whiter than another object, but the difference is due not to a difference in the degree of intensity in the «quiddity» of whiteness itself but to different degrees of «actualization», that is, «existence», of the selfsame «quiddity». This position is different from the Aristotelian view as we find it in the passage of the *Categories* quoted above, in which it is stated that the category of substance does not allow of any gradation while that of quality does allow of «more or less».

In opposition to these *Ḥikmat* philosophers, exponents of the principality of «quiddity» hold that the common ground spoken of in the argument above is invariably furnished by «quiddities»; for «existence», according to them, has no objective reality that will permit it to provide such an ontological ground. When, for example, an apple goes on increasing in redness during the gradual process of ripening, an infinite number of degrees are actualized within the «quiddity» of redness itself. They argue, however, that in spite of the actualization of infinite degrees and stages in the very interior of the «quiddity», the latter remains always one and the same specific nature as an objective «reality». Thus, in this view, between the first stage and the last there stands a wide range of possible variations, and this flexible whole constitutes a «quiddity». This is what is meant by the «analogical gradation» of «quiddity».

We must remark that for those who maintain the principality of «quiddity» it is difficult not to admit «analogical gradation» in the internal structure of «quiddity». Otherwise, they would have to admit that within a limited, i.e. finite, distance extending between the first stage and the last, there are actualized an infinite number of concrete «realities». In fact, a number of those who hold that «quid-

intensity-weakness, etc. The thing that is actually «prior» or «posterior» in our example *is* the «quiddity» of fire. The fire (A) is «prior» and the fire (B) is «posterior», however, not by virtue of the nature of the «quiddity» itself, but by virtue of «existence» through which «quiddities» are actualized in different degrees or stages.

The «quiddity» (being-fire) of the «cause» (A) is «prior» and «more intense» than that of the «caused» (B), not with regard to the character of the «quiddity» itself, but with regard to the degrees of «existence». The «quiddity» of fire in (A) is at an ontological stage at which it has a peculiar property missing in the same «quiddity» at stage (B). We must remember also, that the reality of «existence» is meant here, not merely the concept or notion of «existence». This «analogical gradation» of the reality of «existence» forms a cornerstone in the philosophy of those who hold the principality of «existence».

«Analogical gradation» *(taskhîk)*, whether of «existence» or of «quiddity», is a concept of central importance characterizing the fundamestal structure of *Hikmat* metaphysics down to its marrow. The problem will be fully dealt with in VII. Suffice it here to state in a preliminary way that «analogical gradation» is observable when a number of things, all sharing one and the same ontological ground or root, differ from each other by dint of the various intrinsic modalities of that very ground. Those who uphold the principality of «existence» assert that the ground is in every case nothing other than «existence», which, therefore, is to be regarded as something possessed of an infinite plasticity. The various intrinsic modalities of «existence» look to our eyes as if they were independent and self-subsistent entities called «quiddities». Nevertheless, in the last analysis, the «quiddities» prove to be products of

Consider, for example, a case in which both the «cause» and «caused» belong to one and the same species as a fire (A) causing another fire (B). It is evident that (A) and (B) share one and the same «quiddity», i.e. «fire-ness» or being-fire. Now since, on the assumption of the principality of «quiddity», there is nothing real in the external world except «quiddities» — «existence» being merely *i'tibârî* — we would have to admit that the «quiddity» of the fire (A) is the «cause» just as the «quiddity» of the fire (B) is the «caused». Since, further, a «cause» invariably has what is known as causal precedence or priority[15] over the «caused», the «quiddity» of (A) in being-fire would be prior to the «quiddity» of (B) in being-fire. We should then be compelled to conclude that the selfsame «quiddity» is «prior» in so far as it is in the «cause», and «posterior» in so far as it is in the «caused». This is tantamount to admitting «analogical gradation» in the «quiddity» of fire, namely, that the «quiddity» of fire is possessed of two stages or degrees, a «prior» degree and a «posterior» degree.

According to those who maintain the principality of «existence», such a position is absurd. A «quiddity» is forever itself. It does not admit of any variations. As Aristotle says in the *Categories*[16] a «man» can never be «more or less man», whether we consider a particular individual at two different points of time or compare him with another man. Likewise, a man cannot be «prior» or «posterior» to another man in «being-man», i.e. with regard to the «quiddity».

What makes the fire (A) «prior» and the fire (B) «posterior» in the «cause»-«caused» relationship is not the «fire-ness» of (A) and (B), for fire-ness is one and the same everywhere. The difference of priority and posteriority for the «quiddity» of fire is produced by «existence» which does have gradation in terms of priority-posteriority,

existent.

The *concept* of «man» is definitely different from the *concept* of «writer». These two different concepts in some cases, however, pertain to one and the same object *(miṣdâq)* in the non-conceptual, i.e. real, world, of which it is true to say both that «it is a man» and «it is capable of writing». This identity is furnished by «existence». «Existence» here as elsewhere is in itself one single reality, and both the subject and predicate exist thereby. This same «existence», nonetheless, has two different aspects or stages; the subject exists in one of these stages and the predicate in the other[14]. The primary requisite of the «common technical predication», namely, the necessity of there being unity and duality at the same time, is thus satisfied by the collaboration of «existence» and «quiddities».

This, however, is possible only on the assumption that «existence» is *asîl.* On the opposite assumption, namely, that «existence» is *i'tibârî* and that whatever is actual in the external world is a «quiddity», there would be no real unity actualized, for a «quiddity» by definition is the principle of multiplicity and diversity. The «quiddity» of «man» would be there; the «quiddity» of «writer» would be there; but separately and independently of each other, there being no ontological link between them. On this assumption, «existence» which is supposed to supply such a link is *i'tibârî,* something unreal.

The second rational proof of the principality of «existence» which we shall reproduce is one that involves the «analogical gradation» *(tashkîk)* of «quiddity». The proof is developed around the relationship between the «cause» and the «caused».

lectus),[11] but as a philosopher he rigorously observed the principle of rational demonstration. His *Sharḥ-i-Manẓûmah* in the main, or almost exclusively, shows this second aspect of his thought. Sabzawârî gives several rational proofs of the principality of «existence» in the book. As usual, his proofs are presented in a conspicuously concise form. We shall here reproduce two of them in a less concise way. The first is as follows.[12]

If, instead of «existence» being *aṣîl*, the «quiddities» were *aṣîl*, there would be no real «unity» *(waḥdah)* conceivable in the world. The absence of real «unity» would necessarily entail the impossibility of any ordinary act of judgment. The ordinary form of judgment, which in Islamic philosophy is called «common technical predication» *(ḥaml shâ'i'ṣinâ'î)*[13], is conditioned by both unity and divergence. When we make a judgment such as, «Man is capable of writing» *(al-insân kâtib)*, the subject, «man», and the predicate, «capable of writing,» must be different from each other. If they were completely one and the same, there could occur no subject-predicate relationship between them. There must, however, be a certain respect in which the two are unified. If they were separate and different from one another in all respects and had absolutely nothing to do with one another, they could never be brought together in the unity of the subject-predicate relationship.

The aspect of divergence or duality in this kind of judgment comes from the side of «quiddity». The subject of the proposition is different from the predicate because the concept or «quiddity» of «man» essentially differs from the concept or «quiddity» of «writer». The aspect of unity and sameness is supplied by «existence», in the sense that the predicate «writer» is *externally* existent through the very same «existence» by which the subject «man» is

reflection, a shadow, or a similitude.[9]

> «Existence» is a unique self-subsistent entity, in spite of the fact that its species and individuals are different from each other with regard to «quiddity», and its genera and differentiae are distinguishable from one another in terms of «definition» and «essence». It has one single actualization which has divergent stages and degrees, higher and lower.[10]

It is quite clear from Mullâ Ṣadrâ's own description of his «conversion» from belief in the principality of «quiddity» to the opposite view by means of the guidance of the Lord, i.e., through an inner spiritual illumination, that the change was not a simple matter of his having abandoned one opinion and replaced it by another. It was not a mere change in rational outlook. The principality of «existence» was a philosophical conviction that originated in a personal experience on quite a different level of the intellect from that on which his former conviction stood. It was a philosophical position which had a deep root in a mystical experience of Existence. In this respect, the problem of the principality of «existence» was the point at which the guiding idea of all his philosophizing was actualized; namely, that a mystic who lacks the power of rational analytic thinking is but an imperfect mystic, just as a philosopher lacking the immediate experience of Reality is but an imperfect philosopher. In the experience of Existence he brought these two aspects of spiritual life into a perfect unity. Sabzawârî faithfully followed in the footsteps of Mullâ Ṣadrâ in this matter. As a mystic he must have been fully conscious of the fact that ratiocination is due, as Thomas Aquinas once aptly remarked, to «a certain defect of the intellect» *(defectus quidam intel-*

spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter.

As a result (I now hold that) the «existences» *(wujûdât)*[7] are primary «realities», while the «quiddities» are the «permanent archetypes» *(a'yân thâbitah)* that have never smelt the fragrance of «existence».[8] The «existences» are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence, except that each of them is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. These latter are The things that are known as «quiddities».

The last part of this passage clarifies his position better than any lengthy description. The «quiddities» are here described as «intelligible qualities» *ma'ânî 'aqlîyah),* i. e. those subjective qualities that our reason perceives in, and extracts from, particular «existences»; these «existences», again, are no other than intrinsic determinations of the reality of Existence. Thus, in this view, the «quiddities» are the element farthest removed from the true Reality. They are at the very most mere shadows and faint reflections of Reality. This idea is clearly formulated by Mullâ Ṣadrâ in a number of places in his works. For instance:

«Existence» is what is primarily real in every «existent»; it is the «reality». Everything other than «existence» (i. e. «quiddity») is, on the contrary, like a

essendi) in our minds in imitation of the external situation in which the seemingly independent object is exercising its act of existing. In reality, however, it is «existence» itself that is exercising its own act through one of its own modalities.

The thesis of the principality of «existence» as outlined here was established as the highest principle of metaphysics for the first time in the history of Islamic philosophy by Mullâ Ṣadrâ. It is not difficult to find the idea implicitly expressed in the writings of others who preceded Mullâ Ṣadrâ such as Avicenna, Ṭûsî, and others. Formulated explicitly and worked out in a conscious and systematic way, it became a principle capable of transforming the whole structure of metaphysics from Aristotelianism into something essentially non-Aristotelian. Professor H. Corbin goes so far as to say that the establishment of this thesis as the highest metaphysical principle was a «revolution» wrought by Mullâ Ṣadrâ. The statement is right on condition that we not take it to mean that the whole of Islamic metaphysics prior to Mullâ Ṣadrâ, including the metaphysics of Avicenna, had been unconditionally «essentialistic». This qualification aside, it is true that the idea dominated the whole structure of Mullâ Ṣadrâ's philosophizing, and served as the basis on which he built up a gigantic system of metaphysics.

It is interesting to notice that Mullâ Ṣadrâ, who thus became the representative of the thesis of the principality of «existence», had been in his early days an enthusiastic champion of the opposite thesis. As he himself says:[6]

> In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the «quiddities» are *aṣîl* and «existence» is *i'tibârî*, until my Lord gave me guidance and let me see His demonstration. All of a sudden my

are in reality nothing other than so many modalities of «existence». As we shall see more in detail in the following Section, the «quiddities», in this view, are intrinsic limitations or determinations of «existence». They are merely internal modifications of the all-pervading «existence». «Existence» itself is found everywhere. It fills up our world without leaving any interval. But it is, so to speak, something of an extremely elastic and plastic structure. It manifests itself under infinitely different forms: man, stone, table, etc. These forms are definitely different from each other. A man *qua* «man», is different from a stone *qua* «stone». In so far, however, as they are internal modifications or modalities of one single «reality» called «existence», they are ultimately the same. The differences observable among various things are in the last analysis a matter of degrees. This point of view is commonly known under the name, the «transcendental unity of existence» *waḥdat al-wujûd).* It is no cause for wonder that the *Ḥikmat* philosophers of this school and the Ṣûfîs agree with each other with regard to the principality of «existence».

In this view, the attributive judgment, «this is a stone», is a kind of mental imitation of the external situation in which the all-pervading reality of «existence» manifests itself at this particular spot under this particular form which our reason is accustomed to regard as «stoneness». Considered in this way, the «quiddity» — «stoneness» in the present case — is but a «phenomenon» in the literal sense. It *seems* to have a solid independent subsistence of its own, but in reality it is something negative; in itself it is «nothing».

When we make an existential judgment about the same stone and say, «the stone exists», the subject — the stone — —positively exercises its act of existing *(actus*

independent concrete «realities», a composite of the two would, as Sabzawârî says, constitute a unity like that of a stone and a man put side by side. «Existence» would then cease to be the very actualization of «quiddity», for, on such a supposition, «quiddity» itself would have its own actualization, and «existence» another.

Since, as this argument shows, «existence» and «quiddity» cannot both be *aṣîl*, we are forced to say that only one of them is *aṣîl*, the other being *i'tibârî*. This much is certain. Our problem, therefore, is now to determine which is *asîl* and which is *i'tibârî*. Around this problem the Muslim philosophers divide themselves into two camps which are diametrically opposed.

Let us recall once again that when we say that a notion or concept is *aṣîl*, we do not mean that the notion or concept itself is «real». What is meant is that the notion in question has a corresponding «reality» in the extra-mental world primarily and essentially. This last phrase, «primarily and essentially» is important, because even a concept which is *i'tibârî* refers to a «reality» secondarily and accidentally. Thus, when we say about a concrete stone in our presence that «it is a stone» («quiddity») and that «it exists» («existence»), the question is to know exactly to which one of these notions the extra-mental reality of the stone corresponds in a primary and essential way, not in a secondary and accidental way.

Those who take the position of the principality of «existence» *(aṣâlat al-wujûd)* assert that it is the notion of «existence», not that of «quiddity» which has a correspondent in the external world. This means that the external correspondent to the mental composite, «quiddity» + «existence», is nothing but «existence» in its various and variegated phenomenal forms. These forms, which the reason considers as independent «quiddities»,

from all others, while the second is «existence» by which it is made actual and real and which it shares with all other «existents». Thus we obtain out of one single concrete object two different notions.

It is evident that these two notions which in our minds are different from one another refer back to one and the same object in the external world. Logically speaking these two notions furnish two different predicates to be attributed to one and the same subject, namely, the original concrete object. Thus concerning a stone in our presence we say:

«This (object) is a stone» — in reference to its «quiddity».

«This (stone) exists (or is an «existent»)» — in reference to its «existence.»

Since the subject of these two propositions is the same, it is clear that the concrete object which it represents is one single entity, an ontological block without any fissure. Since, however, it has two different predicates, it is also clear that the single object has in itself two different aspects. Now the problem which arises here is: Do these two aspects of a concrete object indicate two different «realities»? Or does only one of them have a corresponding «reality», whichever it may be? It is impossible that both of them should be not «real» at the same time. If such were the case, the concrete object would lose its «reality» altogether, and there would be nothing «real» in the world.

It is equally impossible that these two aspects should be «real» at the same time because the «stone-ness» of a stone and its «existence» indicate two different and independent «realities». If both were real, a stone would not in reality be a single entity, but a composite of two things. That is to say, a stone in its very being «one» would be «two» different things. In the case of two things that are

We may conveniently begin discussion of this problem by recalling that the word *mâhîyah* in Islamic philosophy is used in two different senses: (1) *mâhîyah* «in the particular sense» *(bi-l-ma'nâ al-akhaṣṣ)* which refers to what is given in answer to the question about anything «what is it?», the expression, *mâ huwa or mâ hiya* «what is it?» being the source of the word *mâhîyah* in this sense; and (2) *mâhîyah* «in the general sense» *(bi-l-ma'nâ al-a'amm)* referring to that by which a thing is what it is, i.e. the very «reality» *(ḥaqîqah)* of the thing, the source of the word *mâhîyah* in this second sense being the expression; *mâ bi-hi huwa huwa* (lit. «that by which it is it»).[5]

The *mâhîyah* in the general sense or sense of «essence» is not opposed to «existence», because «existence» itself has an «essence» in this sense. Rather, according to those who take the position of the principality of «existence», «existence» has priority over everything else in having an «essence», for it is the «real» in the fullest and absolute sense.

The *mâhîyah* in the particular sense or «quiddity», on the contrary, definitely stands opposed to «existence». It corresponds to the Avicennian concept of «natural universal» which has been explained in the preceding section. It is *mâhîyah* in this sense that is at issue in the problem of principality. Sabzawârî and those who share the same view contend that «existence» is *aṣîl* while the *mâhîyah* in this sense is *i'tibârî*.

With this preliminary understanding let us recapitulate the argument. We are in the presence of a concrete thing — an «existent» *(mawjûd)* — say, a stone. Our reason analyzes it into two parts: (1) the object's «being-a-stone» or «stone-ness» and (2) its being actualized. The first is the «quiddity» by which the object is distinguished

crete object are nothing other than notions or concepts. Our problem concerns the relation of these two products of reason to the basic ontological structure of the original object from which they have been extracted. Does the original object *in concreto* contain in its ontological structure two different «realities» corresponding to these two notions? Or does the original object have only one «reality» corresponding directly to one of the notions, the other having no directly corresponding «reality»? And if so, of which is this true?

To these questions the history of post-Avicennian thought has supplied three answers:

(1) Both «existence» and «quiddity» are *aṣîl.*

(2) Only «existence» is *aṣîl,* «quiddity» being *i'tibârî.*

(3) Only «quiddity» is *aṣîl,* existence» being *i'tibârî.*

The first position is difficult to defend — the reason why will be given presently — and in fact no prominent philosopher has ever taken this position. The only exception is said to be Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î[2] (d. 1826), a contemporary of Sabzawârî and the founder of a notable school known as Shaykhism.

The second position which is called the «principality of existence» *(aṣâlat al-wujûd)* was advocated in a systematic way by Mullâ Ṣadrâ (d. 1640). Sabzawârî, too, strongly upheld this thesis. Among Sabzawârî's contemporaries, Mullâ 'Alî Zunûzî[3] (d. 1889/90) may be mentioned as a remarkable exponent of this thesis.

The most notable representative of the third position is by common consent Yaḥyâ Suhrawardî (d. 1191). It is remarkable that Mullâ Ṣadrâ's teacher, Mîr Dâmâd (d. 1631) held the same view. At the present time the «principality of quiddity» *(aṣâlat al-mâhîyah)* is vigorously defended by Ḥâ'irî Mâzandarânî.[4]

Section 5

THE PRIMACY OF EXISTENCE OVER QUIDDITY

The dichotomy of «existence» and «quiddity» which was introduced into Islamic philosophy by Fârâbî and Avicenna in the way we have described in the preceding pages, has become part of the well-established tradition of scholasticism, both Eastern and Western. In both the East and the West this dichotomy has been the source of a number of philosophical problems. One of these is the problem of principality or ontological fundamentality *(aṣâlah)*, i.e. the question: which of these two is «fundamentally real» *(aṣîl)?* Formulated in a more precise way, the question may be stated: which of the two has a corresponding reality in the extra-mental world, «existence» or «quiddity»? One might even ask whether both are not equally «fundamentally real». The contrary of *aṣîl* is *i'tibârî* meaning «mentally posited», i.e. a notion or concept which is not directly and primarily drawn from a concrete extra-mental piece of reality.[1] If, therefore, only one of the two is *asîl*, the other will necessarily be *i'tibârî*.

The argument developed in the preceding Section has, we think, made it clear how the analytic faculty of reason recognizes two elements in every concrete object, both: «existence» and «quiddity». The argument implies that these two elements found in, and extracted from, a con-

the genus and the specific difference. Ṭûsî, *ibid.*, p. 203, note. 4. The "causes" of "quiddity" are the same as its constituent parts.

26) Eor further details about the relation between a "quiddity" and its constituent elements or parts (*muqawwimât),* see Avicenna *al-Shifâ', Kitâb al-Madkhal (The Isagoge)* (Cairo, al-Amîrîyah, 1953) p. 34.

27) The whole passage is found in *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât,* I, pp. 202-203.

اعلم أَن كل شئى له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً فيالأَعيان او متصوّراً فى الأَذهان بأن تكون أَجزاؤه حاضرة معه. و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً ، أَحد الوجودين، و غير مقوّم به، فالوجود معنى مضاف الى حقيقته، لازم او غير لازم. و أَسباب وجوده ايضاً غير أَسباب ماهيته. مثل الانسانية، فإنها فى نفسها حقيقة ما و ماهية، و ليس أَنها موجودة فى الأَعيان او موجودة فى الأَذهان مقوّماً لها ، بل مضافاً اليها . ولو كان مقوّماً لها ، لاستحال أَن يتمثّل معناها فى النفس ، خالياً عما هو جزؤها المقوّم.فاستحال أَن يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى انها هل لها فى الاعيان وجود ام لا.أُما الانسان، فعسى أَن لا يقع فى وجوده شك ، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته.

28) For example, Étienne Gilson: *Le thomisme*, 5 iéme ed. (Paris, Vrin, 1944) p. 58, where he opposes Avicenna's "essentialism" to the "existential" philosophy of Thomas Aquinas.

29) The above-mentioned paper on *Essence and Existence in Avicenna,* p. 13.

30) *As-Shifâ', Kitâb al-Madkhal, op. cit.* p. 15.

18) The reason why it is regarded as "concomitant" *(lâzim)* is that a "quiddity" cannot subsist, whether in the external world of reality or in the mind, without "existence", although conceptually and on a high level of abstraction "quiddity" can be differentiated from "existence" and considered in itself as pure "quiddity" without regard to "existence", whether external or mental.

19) This sentence is intended to be an explanation of the concomitance of "existence". The particle "after" *(ba'da)* should not mislead us into thinking that "existence" is a property that attaches to the "quiddity" not *after the* actualization of the latter, but only *before*. What Fârâbî really means is: "neither *after* nor *before*, but *with*, i.e. *at the same time as*, the actualization of the quiddity.

20) If "existence" were a property which is caused by the very "quiddity" to which it occurs, it must occur to the latter either (1) before the "existence" of the "quiddity" or (2) after its "existence"; in other words, the attribute "existence" must be caused either by a *non-existent* "quiddity" or by an already *existent* "quiddity". Fârâbî is going to prove that both cases are impossible.

21) The reference is to the Absolute whose very "essence" is its "existence".

22) Avicenna: *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât III, op. cit.* p. 443 (No. I):

اعلم انک قد تفهم معنی المثلث و تشک هل هو موصوف بالوجود فی الأَعیان ام لیس بموجود، بعد ما تمثّل عندك أنه من خطّ و سطح، ولم یتمثل لک أنه موجود.

23) The implication is that, if "existence" were one of the constituent elements of "quiddity", it would be present together with other constituent elements, and would never be separable from the "quiddity" whenever the latter is actualized in any form.

24) "Inseparable existence" is the "existence" of those things that never cease to exist, while "separable existence" is that of perishable things — Ṭûsî *Commentary, op. cit.*, p. 203, note 3.

25) The causes of "existence" are the efficient cause, the final cause, and the substratum, while causes of "quiddity" are

فى ماهية هذه الأَشياء. والا ،لكان الوجود مقوّماً ، ولا يستكمل تصوّر الماهية دونه، و يستحيل رفعه عن الماهية توهّماً، و لكان قياس الهوية من الانسان مثلاً قياس الجسمية و الحيوانية، و كان، كما أَن من يفهم الانسان انساناً لايشك فى أنه جسم او حيوان، اذا فهم الجسم او الحيوان، كذلك لا يشك فى أنه موجود. و ليس كذلك بل يشك ما لم يقم حسّ او دليل. فالوجود و الهوية، لما بينا، ليس من جملة المقوّمات من الموجودات. فهو من العوارض اللازمة. و بالجملة ليس من اللواحق التى تكون بعد الماهية . و كل لاحق، فاما أَن يلحق الذات من ذاته ويلزمه، و اما ان يلحق عن غيره . و الوجودلايمكن أن يكون من اللواحق التى تلحق الشئى عن ذاته، لأَنه محال أَن يكون الذى لاوجود له يلزمه شئى يتبعه فى الوجود. فمحال أن يكون الماهية يلزمها شئى حاصل الا بعد حصولها . ولا يجوز أَن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول، و الوجود يلزمه بعد الوجود، فيكون أُنه قد كان قبل نفسه. فلا يجوز أَن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها ، اذ اللاحق لا يلحق الشئى عن نفسه الا الحاصل الذى، اذا حصل، عرضت له أَشياء سببها هو. فان الملزوم المقتضى للّازم علّة لما يتبعه، و العلّة لا توجب معلولها الا اذا وجبت. و قبل الوجود لا تكون وجبت . فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية ، فيما وجوده غير ماهيته، بوجه من الوجوه. فيكون اذاً المبدء الذى يصدر عنه الوجود غير الماهية. و ذلک لأَن كل لازم و مقتضى، فاما عن نفس الشئى ، و إما عن غيره. و اذا لم يكن الهوية للماهية التى ليست هى الهوية عن نفسها ، فهى لها عن غيرها . فكل ما هويته غير ماهيته و غير المقوّمات، فهويته من غيره. فيجب ان ينتهىالى مبدء لا ماهية له مباينة للهوية.

14) The word *huwîyah* (هويّة), which Fârâbî uses in place of the more commonly used *wujûd* (وجـود) has two meanings in Islamic philosophy: (1) the state in which a thing is completely actualized in the extra-mental world (التحقق الخارجى), or the concrete and individual reality (الحقيقة الجزئيّة) of a thing; and (2) that which brings a thing into such a state of actualization. In this second sense, *huwîyah* is synonymous with *wujûd*. And Fârâbî is evidently using the word in this sense.

15) The text must be read: ولا (هويّته) داخلة فى ماهيّته

16) Note the difference between Fârâbî and Aristotle. The latter, as we have seen above, holds that it is impossible to know (in the real sense of the word) the "quiddity" of a thing without first knowing that it really exists.

17) Because, on this supposition, the representation of a "quiddity" would be *ipso facto* the representation of "existence".

(Footnotes, Section 4)

1) L. de Raeymaeker: *Philosophie de l'être - Essai de synthèse métaphysique* (Louvain, Institut supérieure de philosophie, 1947) p. 145.
2) *Sharḥ-i-Manẓûmah, Metaphysics, ad* v. 17.
3) *Ibid.*, v. 22.
4) W. Norris Clarke in the Preface to William Carlo: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV. This is said about Prof. Carlo's interpretation of the metaphysical position of Giles of Rome (Aegidius Romanus). It, therefore, has nothing to do with Islamic philosophy except indirectly through the influence exercised by Avicenna on Western scholasticism. The words, however, admirably suit for a description of the Sabzawarian position.
5) 92, a, 34-35.
6) The classical example in Islamic philosophy is *'anqâ'*, the name of a fabulous bird.
7) 92, b, 4-18.
8) Etienne Gilson: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948) p. III.
9) *Ibid.*, p. 90.
10) *Gamma*, 2, 1003, b, 26-27.
11) In order to describe the same distinction, the Muslim philosophers would say that "one" and "existent" are different from each other *qua* concepts, on the level of "essential and primary predication", while they are one and the same in the sense that they apply to one and the same extra-mental piece of reality *(miṣdâqan)*.
12) Avicenna uses the word *'arad*, "accident", itself in describing the same situation.
13) *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. I quote from the text given in *Ḥikmat-i-Ilâhî* II, by Prof. Muḥiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î (Teheran, Mu'asseseh-yi Maṭbu'ât-i Islâmî, 1345 A.H.) pp. 5-6.

الأمور التى قبلنا ، لكل منها ماهيّة وهويّة. وليست ماهيته عين هويته، ولا داخلة فى هويته . ولو كان ماهية الانسان هويته، لكان تصوّرك ماهية الانسان تصوّر هويته. فكنت اذا تصوّرت ما الانسان، تصوّرت هو الانسان، فعلمت وجوده، و لكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقاً بوجودها . ولا الهوية داخلة

subject and which, then, is projected onto the thing itself as if it were an objective aspect of the thing. In our present case the most basic — because it is the purest — of the three *i'tibârât* of the «quiddity» is the «quiddity» *qua* «nature» or «natural universal».

Avicenna argues that to the «quiddity» in such a state «existence» must be «added» from the outside in order that the concrete object be reconstructed in its original integrity. It will be evident now that all this happens only on the level of conceptual analysis. The distinction between «quiddity» and «existence» is in Avicenna a conceptual distinction.

As for the theological aspect of the problem of «existence», namely, the aspect which concerns creation, what has been said about Fârâbî's position applies exactly to Avicenna's thought.

Practically the same solution is applicable to another important problem which is liable to produce, and which historically did produce, the same kind of misunderstanding. The problem concerns the celebrated Avicennian theory of «possibility». As is well-known, in Avicenna's thought the most fundamental division of the «existents» is into the categories of the «necessary existent» and the «possible existents». The «necessary existent» which is «existence» itself is the Absolute or God, while all other things are «possible existents». A «possible existent» is a thing which in itself is indifferent to both «existence» and «non-existence» in the sense that it can be and can not-be. A «possible existent», in order to exist actually, must obtain «existence» from the outside. The situation is ,thus, the same as that which concerns the state of a «natural universal». We shall return to the problem of the «existence» of «possible existents» from a somewhat different angle in Section VI.

(ṭabî'ah) or «natural universal» *(kullî ṭabî'i)* which he put forward in connection with the problem of Universals. It is his contention that every «quiddity» allows of being considered *per se,* in so far as it is that «quiddity» itself *(bi-mâ hiya tilka al-mâhîyah,* or *min ḥayth hiya hiya).* A «quiddity» in this aspect is neither one nor many, neither universal nor particular, neither «existent» nor «non-existent». The «quiddity» of man, for instance, is «man» pure and simple, neither more nor less, its content being exactly what is given by the definition of «man». It is above the distinction between «existence» and «non-existence». A «quiddity» in such a state is called «nature» or «natural universal», and since it is in itself neutral to both «existence» and «non-existence», it can be qualified by «existence» and transform itself into a «quiddity» actually existent *in concreto* or in the mind.

What is most important about this theory is the following. Avicenna is not asserting that «quiddities» are actually found in such a purified state in the world of concrete objective reality. Such an assertion would imply the absurd thesis that a «quiddity», prior to its «existence», is already «existent» in some way or other. What Avicenna wishes to say is that the reason, when it analyzes a concrete thing, can consider the «quiddity» which it finds therein (1) in the state of absolute purity away from all external determinations, just as it can consider the same «quiddity» (2) in so far as it is actualized *in concreto* as individual things, and (3) in so far as it is represented in the mind. He calls these three different aspects of one and the same «quiddity» the three ways of viewing the quiddity[30] *(i'tibârât thalâthah).* The word *i'tibâr* (pl. *i'tibârât)* means a subjective manner of looking at a thing, something produced or posited through the analytic work of the reason. It is an aspect of a thing which primarily appears in the

the level of conceptual analysis. The distinction thus established is a result of a conceptual analysis of the ontological reality, i.e., of concrete existent things.

This point is most important for a correct understanding of the Avicennian position, because it has often been claimed that Avicenna's metaphysics is fundamentally «essentialistic».[28] This view is due to a misunderstanding of the basic structure of his thought. The misunderstanding has been frequent not only in the West but also in the East.

It is to be observed, first of all, that the primary and ultimate object of all metaphysical thinking, for Avicenna, is the «existent» *(mawjûd)*, the concrete thing which is actually existent. The whole system of his metaphysics is an intellectual analysis of the structure of this immediate reality. He does not start from «quiddities» as primarily and immediately given facts. As Professor F. Rahman remarks, «he does not initially take essence and existence as mutually separate elements and then try to fuse them, by a metaphysical chemistry, into an object».[29] On the contrary, he begins with the concrete object, subjects it to a conceptual analysis, and finds in it two component elements: «quiddity» and «existence». To do so is not the same as asserting that the concrete object is factually a composite of these two elements. Suhrawardî's criticism is completely misplaced, when he says that if «existence» is something coming from the outside to alight upon a «quiddity», that very «quiddity» would be «existent» before it is qualified by «existence». This criticism stands on the assumption that the relation between «quiddity» and «existence» is, for Avicenna, something that takes place in the extra-mental world of reality. Such however is not the position taken by Avicenna.

The immediate origin of the misunderstanding here lies, we think, in Avicenna's peculiar theory of «nature»

thing added (i.e. something different, and coming from outside) to the «essence» of the thing, whether it (i.e. that something additional) be inseparable (from the «essence») or separable[24].

Furthermore, the causes of «existence» are different from the causes of «quiddity»[25]. «Being-man» *(insânîyah)*, for instance, is in itself an «essence» and a «quiddity», for which its being «existent» *in concreto* or in the mind is not a constituent element, but is simply something added to it. If it were a constituent element of the «quiddity»,[26] it would be impossible that the notion of the «quiddity» be actualized in the mind without being accompanied by its constituent part (i.e. «existence» which is supposed to be its constituent part). And it would be utterly impossible that the notion of «being-man» should be actualized as an «existent» in the mind and yet there should be doubt as to whether or not there is corresponding «existence» in the external world.

Certainly in the case of «man» (and in other similar cases), there rarely occurs doubt regarding real «existence». But that is not due to the notion of «man»; it is due to the fact that we are acquainted with its particulars (i.e. individual men) through sense-perception[27].

Thus Avicenna, following Fârâbî, establishes the distinction between «quiddity» and «existence». «Existence» in this metaphysical system is something which cannot be accounted for by the essential nature of «quiddity» alone. It is something more than «quiddity», something added *(zâ'id)* to it.

It cannot be emphasized enough that this dichotomy is an event occurring primarily in the sphere of concepts, on

two elements. Only when we project the above conceptual distinction onto a concretely existent thing, can the latter be considered a composition of a «quiddity» and «existence». Only then can we speak of «existence» issuing forth from its creative Source and «occurring» to the «quiddity». In reality, what issues forth from the Source is rather the non-composite «ontological block», whose structure will be analyzed in the following Section.

Avicenna simply inherited the dichotomy of «quiddity» and «existence» from Fârâbî and continued it. In the course of the history of scholastic philosophy, however, the thesis has come to be so closely associated with Avicenna that it is usually considered typically Avicennian.

Avicenna proves the distinction between «quiddity» and «existence» by exactly the same argument that Fârâbî employed.

> It often happens that you understand the meaning of «triangle» and yet entertain doubt as to whether it is qualified by «existence» *in concreto* or it is not «existent». This is in spite of your having represented (the triangle) in your mind as being composed of a line and a plane. (In spite of your having represented the triangle in this way) you may still have no notion as to whether it exists or not[22].

> Everything having a «quiddity» becomes actualized, as an «existent» *in concreto* or as a representation in the mind, by all its constituent parts being actually present[23]. So when a thing has an «essence» *(ḥaqîqah)* other than (1) its (i.e. the thing's) being «existent», whether mentally or extra-mentally, and (2) its being constituted by «existence», «existence» must be some-

«existence» is not an essential constituent *(muqawwim)* of «quiddity» in the sense in which, for example, «being-a-body» and «being-an-animal» are constituents of the «quiddity» of «man». From the preceding argument he concludes that «existence» is an *'âriḍ,* something that «occurs» or something «accidental» to the «quiddity».

It is evident that the whole argument concerns the conceptual structure of an actual thing on the level of rational analysis. And the «occurrence» in question is an event taking place in the sphere of concepts. As we remarked earlier, however, in the continuation of this argument there seems to be a transition from consideration of the purely conceptual structure of a real «existent» to consideration of its objective extra-mental structure. The transition-point is marked by the word *'âriḍ*. Otherwise expressed, Fârâbî is saying there is a certain respect in which we can speak of the «occurrence» of «existence» to «quiddity» in the world of reality. At this point the argument assumes a markedly theological coloring, being implicitly concerned with the question of creation, and of the difference between the Creator and the creature. In terms of the relation between «existence» and «essence», the Creator is conceived as that whose very «essence» is «existence», while created things are presented as those things whose «essences» are not only not the same as «existence» but which are incapable of causing their own «existence». Their «existence» must come (must «occur») to them from another source, namely, the Creator, the Giver of «existences».

It is important to remark, however, that the conceptual analysis mentioned above casts its shadow even upon this argument. For Fârâbî concrete reality in itself is an «ontological block without any fissure»; therefore, there is properly no place in conerete reality for the duality of

which occurs to something as an effect of some cause must either have its source in the thing itself or something other than that thing; but it has already been proved that «existence» can never be caused by the «quiddity» itself, except when the latter happens to be identical with «existence». So «existence» must come to the «quiddity» from something other than the «quiddity». Everything whose «existence» is distinguishable from its «quiddity» and is not one of its internal constituent elements, gets its «existence» from something other than itself. And (the chain of «causes») must ultimately reach an Origin in which «essence» is not distinguishable from its «existence».

I have translated this fairly long passage not only for its historical importance — the importance may be measured by the influence the Farabian idea exercised upon Avicenna; indeed, the latter accepted and reproduced the whole argument in precisely this form and made it an integral part of his system — but also in order that we might examine and bring to light its basic structure. The right understanding of this argument is of decisive importance for a grasp of the subsequent development of metaphysical ideas in the Islamic tradition.

Fârâbî, like Aristotle, starts from concretely existent things which are the primary reality for him. He sets out to analyze a concretely existent thing — which, as we have seen above, is in itself a whole ontological block without any fissure — into «quiddity» and «existence». Basing himself on the observation that we can represent a «quiddity» *qua* «quiddity» without any regard to its «existence», he argues that «quiddity» is essentially something different from «existence». Nor does the «quiddity» of a thing, he goes on to say, imply its «existence»; that is to say

the latter[20], for it is impossible that something (i.e. a property) should occur and be attached to a thing (i.e. «essence») which has as yet no «existence», when it (i.e. the property) is of such a nature that it could exist only when the thing (i.e. the «essence») exists. Thus it is inconceivable that to a «quiddity» (which is as yet non-existent) something should be attached which could be actualized only after the actualization of the «quiddity».

Nor is it conceivable that «actualization» should occur to it (i.e. the «essence») after the latter has been already actualized, that is to say, «existence» (as a property) should occur to the «essence» after (the latter's own) «existence». For in that case we would have to say that it *was* (i.e. already existed) before itself (i.e. before it became existent).

Thus it is impossible that «existence» should be one of the properties which occur to a «quiddity» out of the latter itself. A thing can be the source and origin of its own properties only when it happens to be in the state of actualization. Only when a thing is actualized do a number of things (i.e. properties) occur to it, the thing being the cause of them. For the thing to which a property occurs and which necessitates the latter is the «cause» of (the property) that follows it. And a «cause» does not necessitate its «caused» unless the former be itself «necessary». But it cannot be «necessary» without existing.

Thus to conclude: «existence» can by no means be something required by a «quiddity» except in case the «existence» of a thing be its own «essence»[21].

All this makes it clear that the source from which «existence» issues must be something other than «quiddity». For (as I have just shown) every property

would immediately know his «existence»[16]. Furthermore, (if, «quiddity» were no other than «existence») every act of representing a «quiddity» would necessarily produce a judgment that it exists[17].

Nor is «existence» contained in the «quiddities» of these things. Otherwise, «existence» would be their essential constituent element, and the representation of a «quiddity» would not be completed without it, and it would be utterly impossible even in imagination to remove it from the «quiddity», so much so that «existence» would stand to «man», for example, in exactly the same relation as «being-a-body» and «being-an-animal». Thus, just as those who understand man *qua* man have absolutely no doubt about his being a body or an animal — if at all they understand what is meant by a «body» or an «animal» — so, in the same way, they would have no doubt about his being existent. But in fact such is not the case. On the contrary they would doubt (of his «existence») until it is proved by sense-perception or by logical demonstration.

From this we conclude that «existence» or «is-ness» is not a constituent element of any existent thing. So it must be something concomitant[18] that «occurs» (to «quiddity») from the outside. It is not one of those properties that attach to the «quiddity» after the latter has been actualized[19].

Now all properties that occur to an «essence» are divisible into two classes: (1) those that occur to an «essence», caused by the latter itself and remain attached to it, and (2) those that occur to it, caused by something other than the «essence».

«Existence» cannot possibly be of those properties that occur to a thing, the cause of «occurrence» being

lâzim, i.e. an «inseparable or essential attribute», or «concomitant». The word *'âriḍ* is closely related to *'araḍ*[12] which derives from the same root and which in the *Categories* means «accident» or an accidental property of a substratum. The problem in this form was inherited by Avicenna, and it became the source of a major metaphysical discussion in both the East and the West.

The key-point in the argument developed by Fârâbî lies in the word *'âriḍ* which, as we have just observed, is undeniably confusing and ambiguous. In speaking of «existence» *occurring or happening* to «quiddity», is Fârâbî referring to an event that takes place only in the mind, on the level of conceptual analysis, when the reason analyzes a concrete existing thing into its conceptual components? Or is he thinking of a real event which takes place in the extra-mental world of reality? Fârâbî himself does not make the answer explicitly clear. Our conclusion is that he means both, and that the word *'âriḍ* forms the turning-point, or the point of transition from the first sphere of thinking to the second. But let us first read his argument. It is found in the beginning of his celebrated *Ringstones of Wisdom*[13]

> Each of the things that we actually find around us has a «quiddity» and «existence» *(huwîyah)*[14]. And the «quiddity» is not the same as «existence»; nor is «existence» contained (as a constituent element) in the «quiddity»[15].
>
> If the «quiddity» of man (for example) were the same as his «existence», whenever you represent in your mind the «quiddity» of man, you would be thereby representing his «existence». That is to say, whenever you represent the «what-ness» of man, you would *ipso facto* be representing the «is-ness» of man, i.e. you

nothing new. For «one (existent man)» is exactly the same as an «existent (man)».

One point is especially noteworthy. At the beginning of this passage Aristotle indicates that when he speaks of the identification of «existent» and «one», he is not thinking of the identification at the conceptual level. At the conceptual level, they *are* different from one another. «One», *qua* a concept, is «one», nothing else. Likewise, the concept of «existent» is «existent», nothing else. But the two are one and the same in the sense that the one is predicable of whatever allows of predication by the other[11]. The force of this statement, however, is attenuated, or even almost nullified, by the sentence which immediately follows it, if that sentence really comes from Aristotle himself. In any case Aristotle is concerned with the real, i.e. non-conceptual, unity of «one», «existent» and «essence».

This fact is remarkable for our purposes because precisely the conceptual difference between «existence» and «essence» which was thus neglected by Aristotle, became the main preoccupation of the Muslim philosophers. The famous Avicennian thesis of «existence» being an «accident» of «quiddity» — *quod esse sit accidens eveniens quidditati* — will be rightly understood only when one approaches it with this basic understanding. Before we come to Avicenna, however, we must consider the view of Fârâbî concerning this problem.

As we remarked before, Fârâbî was the first to introduce into Islamic philosophy the dichotomy of «quiddity» and «existence» in a clear and definite form. The most important point about this novel contribution is that in describing the relation between these two he used the words *'âriḍ,* i.e. «that which *occurs* (from outside)» and

l'essence, l'existence et l'unité ne font qu'un'.

The idea here referred to; namely, that «substance» is conceived as an ontological block without any fissure, in which «quiddity», «existence» and «unity» are completely unified with one another, is expressed by Aristotle himself with utmost clarity in a passage of the fourth Book of his *Metaphysics*. There he establishes a number of interesting equations taking «man» as an example of «essence». The equations he establishes are: (1) *one* man = man, (2) *existent* man = man, (3) one *existent* man = one man, (4) *one* existent man = existent man. Here «existent» and «one» are inseparable from each other except as concepts; and the two, together with «essence», form a complete whole showing nowhere any internal fissure. Here is what Aristotle actually says[10]:

> Now if «existent» *(to on)* and «one» *(to hen)* are the same and are one nature in the sense that they accompany (i.e. imply) each other as do «principle» and «cause» — not in the sense that they are indicated by one single definition, although our argument would stand unharmed even if we understood their identity in the latter sense, nay it would even be better for our purpose to understand it in that way — «one man» *(heis anthrôpos)* means the same thing as «man» *(anthrôpos)* and an «existent man» *(ôn anthrôpos)* means the same thing as «man». And nothing will change even if we combine these expressions, for «one man» and «one *existent* man» mean the same thing. And it is evident that they are inseparable from each other both in the case of coming-into-being (of «man») and in that of passing-away. The same remains true if we consider the situation from the side of «being one»; the addition (of «one») will indicate

cennian thesis that a «quiddity» does not contain in itself «existence» as a constituent part, that, in other words, a «quiddity» does not imply its own «existence». However, one important difference separates these two thinkers from one another. As the first half of the passage which we have just quoted indicates, in the metaphysical system of Aristotle the distinction does not play a significant role. His primary — or we should rather say, exclusive — preoccupation is with «essences» that are really existent, or «existents» that are real, and, in particular, with real «substances» of which we can have a true knowledge in the above-explained sense. In this system, a real «essence» or a real «substance», in so far as it is *real,* implies by itself its own «existence». «Existence» is from the very beginning assumed in the notion of a real «essence» because an «essence» being real means nothing less than that it exists.

The world with which Aristotle is concerned is a world that is actually existent, the world of things that are existent. It is not a world of which it is possible to think that it could not exist. The creation of the world in the Biblical or Qur'ânic sense could not be a problem for Aristotle, for the world he conceives is one lacking the possibility not to exist, a world of which it is impossible that it could have not existed in some beginningless past. In such a metaphysical system there is no place for the problem of distinction and relation between «quiddity» and «existence», for «quiddities» that do not exist are from the very beginning excluded. Professor Etienne Gilson rightly calls this type of ontology *un chosisme intégral*[8], a system in which the ontological structure of *les choses*, i.e. «things» — or more specifically the «substances» — is considered on the ontological level on which things are already fully «constituted», a system in which *la substance (est) concue comme un bloc ontologique sans fissure, ou*

how could one do so by one and the same argument? Definition shows one thing, and demonstration shows another. And what «man» is and that «man» exists are two completely different matters.
What we want to maintain is this. Whenever something is said to be such-and-such, it must necessarily be proved by demonstration, unless (the predicate) be the very «essence» (of the subject). «To exist», however, does not consititute the «essence» of anything, for «existent» is not a genus. Therefore whether a thing exists or not must be shown only by demonstration. And this is exactly what the sciences actually do. The geometer, for instance, simply assumes what «triangle» means, but he has to prove that it exists. He who gives a definition of «triangle» shows nothing more than what «triangle» is. Even when a man knows through definition what it is, he will still be in the dark as to whether it does exist[7].

The gist of this argument may be reproduced as follows. It is impossible to know of something that does not really exist what it is. Even if one knows something about such a thing, that which he knows is limited to the meaning of the word. In this latter sense one can know even of a fabulous creature what it is. Such, however, is not a true knowledge. One can be said to know what «man» is in the real sense of the word only when one knows that «man» exists. But such a knowledge cannot be obtained through definition alone. Even if one is given a definition of something, he cannot know thereby that the thing actually exists. Its existence must be proved by demonstration. For what-a-thing-is (given by definition) is different from that-it-exists.

As we clearly see, the passage adumbrates the Avi-

prived of their seemingly solid self-subsistence and turn out to be nothing other than so many partial determinations and delimitations of the unitary reality of «existence». As Professor Norris Clarke says: «In every finite being there is an intrinsic ontological duality or tension between the perfection of the act of *esse* and a partial negation or limitation of the same act»[4]. But before we go further in this direction, we must first stop to consider briefly the historical formation of the idea itself.

In Islamic thought the thesis of the distinction between «quiddity» and «existence» was first maintained explicitly and in a definite form by Fârâbî, and ever since it has dominated the whole history of Islamic philosophy. The idea itself, however, can be traced back to Aristotle.

When Aristotle established metaphysics as the science of the «existent» *qua* «existent» *(to on ê on)* and criticized the Plationc realism of Ideas, the problem of the distinction between «quiddity» and «existence» may be said to have been implicitly raised. Moreover, in a famous passage of his *Posterior Analytics* (Chapter VII), he clearly distinguishes «quiddity» from «existence». After having shown at the beginning of the same Chapter[5] that «essence» *(ûsia)* means the same thing as «what-is-it-ness» *(to ti estin)*, i.e. literally «quiddity» he goes on to say:

> He who knows what «man» — or anything else — is, must necessarily know also that the latter exists. For no one knows (in the real sense of the word), concerning that which does not exist, what it is. Certainly one may know what a phrase or a word like «goat-deer»[6] means, but no one can know what it really is. Besides, if one is to show what a thing is and that it does exist,

stone; it is not, it cannot be, a horse. And yet, all these things which differ from each other are found to share one and the same element: «existence». All are the same with regard to the fact that they do exist. For this reason we can truthfully say of the things which we find in our presence: «The stone exists», «The horse exists», «The table exists», etc., attributing one and the same predicate to all of them, in spite of the fact that the subjects of the propositions are definitely different from one another.

Thus, whatever is found in the world is, as Sabzawârî says[2], *zawj tarkîbî,* or a duality composed of «quiddity» and «existence», the former being that by which each thing is differentiated from all others, and the latter being a factor in which all things equally and without exception participate. The «quiddity» of man is admittedly different from the «quiddity» of horse, and the «quiddity» of horse is different from the «quiddity» of stone. But their «existence», that is, the «act of existing» by which they are actually in our presence is one and the same in all of them. This fundamental fact about the two ontological factors is what Sabzawârî refers to when he says that «existence» is the principle of unity, while «quiddities» raise only the dust of multiplicity[3].

All this might look quite a truism. However, when considered metaphysically, this seemingly simple fact proves to be not as simple and commonplace as one might imagine at first sight. For, in the view held by Mullâ Sadrâ and Sabzawârî, «quiddity» and «existence» do not stand on the same ontological level. Their view is based on a profound and extraordinary experiential intuition of «existence» which is of a Ṣûfî origin. This fact complicates the whole picture, as we shall shortly see. Suffice it here to remark in a preliminary way that, in the light of this unusual experience, all «quiddities» are found to be de-

fessed and is considered a fundamental truth. It is found aleady in al-Fârâbî (d. 947/950). And Avicenna (980-1037) makes it one of the principal ideas of his own system.

The crucial problem about this Western conception of the Islamic thesis concerns the way in which the expression «*real* distinction» is understood. For, depending upon how it is understood, this conception is liable to both truth and falsehood. This point will be fully elucidated in Section VI. Here we shall confine ourselves to an exposition of more basic facts about the dichotomy of «quiddity» and «existence».

It pertains to the most elementary and fundamental structure of our daily experience that we constantly encounter in our lives an infinity of things. We find ourselves surrounded by them, and we cannot escape from the consciousness of the presence of various and variegated things. The actual presence of these things is their «existence». They are there. They do exist, as we ourselves exist. On the other hand, they are not there in the form of pure «existences». They «exist» as various and variegated things: man, horse, stone, tree, table, etc., This latter aspect of their «existence» is called «quiddity».

There is thus contained in everything a two-fold ontological principle. Each of the things we actually encounter in the world is composed of «quiddity» and «existence». Every *ens* (Arabic, *mawjûd)* is a composite of *essentia (quidditas;* Arabic, *mâhîyah)* and *esse (actus essendi,* Arabic, *wujûd).*

All things are different from one another, not only individually but also specifically. Nothing in the world is the same as the rest of things. A stone, for example, is a

Section 4

THE DISTINCTION BETWEEN ESSENTIA AND EXISTENTIA

The distinction between «quiddity» and «existence» is undoubtedly one of the most basic philosophical theses in Islamic thought. Without exaggeration the distinction may be said to constitute the first step in ontologico-metaphysical thinking among Muslims; it provides the very foundation on which is built up the whole structure of Muslim metaphysics.

Indeed, from the earliest periods of Islamic thought, the dichotomy of *essentia* and *existentia* played such a conspicuous role that it deeply affected even the historical formation of Western scholasticism in the Middle Ages as one of the typically Islamic — or more strictly, Avicennian — theses. It is now a commonplace among scholars specialized in scholastic philosophy to say that Avicenna and his Western followers made a «real distinction» between *essentia* and *existentia*. Thus, to give an example picked up at random, Professor Luis de Raeymaeker of Louvain[1] says:

> On the contrary (i.e. contrary to the philosophical situation in the West), in Arabic philosophy, which equally depends upon both Aristotle and Neo-Platonism at the same time, the thesis of the real distinction between *essentia* and *existentia* is found clearly pro-

predicate must furnish information about what is excluded from being": *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1966). I think this translation misses the point Fârâbî is making.

9) *Ibid.*

10) "Existence is evidently not at all a real predicate, i.e. the concept of something that would be additional to the concept of a thing" — taken from the *Kritik der reinen Vernunft*, A 598. Before Prof. Rescher, Van den Bergh had quoted the same sentence in connection with Averroës' position which we shall shortly discuss. Averroës: *Tahâfut al-Tahâfut, ed.* Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma'ârif, 1964) vol II, p. 80.

11) *Tahâfut al-Tahâfut, op. cit., pp. 324-326.*

إن الوحدة ليست تُفهم فى الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس فىالوجود، مثل ما يفهم من قولنا: موجود ابيض، و انما يفهم منه حالة عدمية، وهى عدم الانقسام .... فلايشك أحد أن هذه الفصول (يعنى: الوحدة و واجب الوجود و ممكن الوجود) ليست فصولاً جوهرّية أى قاسمة الذات ولا زائدة على الذات. و انما هى أحوال سلبيّة او اضافيّة، مثل قولنا فى الشئى إنه موجود فانه ليس يدلّ على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا فى الشئى إنه ابيض،

12) On these two kinds of knowledge, see B. Russell: *The Problems of Philosophy* (Oxford, Univ. Press, first edition 1912), Chapter V.

13) *Mashâ'ir* (quoted above), pp. 11-12.

14) "Being-possible" or "possiblity" *(imkân)* in metaphysics means "being able to exist as well as not to exist", and — when the thing to which it is attributed happens to be actually existent — "having been caused" or "having a cause for its existence".

15) Such as "being-necessary" *(wâjibîyah)* and "being-one" *(wahdah).*

16) Or "Man is a species" *(al-insân naw').*

17) *La nausée* (Paris, Gallimard, first edition 1938) pp. 161-171.

This problem will be dealt with later when we discuss the analogicity of "existence".

5) The word *additional* in the present context must be understood differently from the same word appearing in the famous Avicennian thesis of "existence" being something *additional* to the "quiddity". There Avicenna is talking about something of a different order from the question at issue now. The two questions have often been confused with one another, however, in the interpretation of the Avicennian position. Averroës was the first to commit this confusion, and he attacked Avicenna on that basis. We shall discuss this important problem in detail in a later section.

6) رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها Given in the Cairo edition of كتاب الجمع بين أفلاطون و أرسطو طاليس (al-Sa'âdah, 1907) p. 57, § 16.

سئل عن هذه القضية، و هى قولنا «الانسان موجود»، هل هى ذات محمول ام لا؟ فقال: هذه مسئلة اختلفت القدماء و المتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، و بعضهم قال إنها ذات محمول. و عندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. و ذلك أن هذه القضية و أمثالها، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور، فانها غير ذات محمول، لأن وجود شئ ليس هو غير الشئ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم (ص: معنى مع الحكم) بوجوده او نفيه عن الشئ فمن هذه الجهة، ليست هى قضية ذات محمول. وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقى، قبلها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها، و أنها قابلة للصدق و الكذب. فهى بهذه الجهة ذات محمول.

7) Where the things considered are from the very beginning strictly and exclusively limited to those things that are actual and real, there is no meaning in attributing "existence" to a thing, for it will simply be a tautology. The "existence" of a thing in this sphere of Being is nothing other than the thing being real and actual. The idea is basically Aristotelian.

8) I read: ..... ينبغى ان يكون معنى مع الحكم بوجوده .... Professor Nicholas Rescher, quoting the passage from Dieterici's edition, translates this sentence: "and [for the scientist] a

leap must be taken from the normal level of consciousness to that of supra-consciousness. This leap of mind is known in most of the traditional religions as the experience of «seeing God» or *unio mystica* in which the human subject is said to be unified and fused in a certain peculiar way with the divine Subject. It is, in short, a mystical intuition.

It is to be remarked in this connection that even Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheistic philosopher and who makes the experience of «existence» the very starting-point and ultimate basis of his philosophizing, describes the experience in his first philosophical novel *la Nausée*[17] as an unusual revelation once given him at a non-daily level of consciousness, as something totally different from what ordinary men know of «existence». The Sartrian experience of «nausea» will be discussed later on when we take up the problem of the reality of «existence».

(Footnotes, Section 3)

1) As remarked before, "quiddity" here means *mâhîyah* in the particular sense, i.e. that which is given in answer to the question: What is it?

2) In his *al-Ishârât wa-l-Tanbîhât*, vol. I, ed. Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma'ârif, 1960) p. 202, Avicenna explicitly refers to the "two existences" *(wujûdâni)*, one being "existence in reality" *(wujûd fî-al-a'yân)*, and the other "existence in the minds" *(wujûd fî-al-adhhân)*. In the same place, Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî calls the first "external existence" *(wujûd khârijî)* and the second "mental existence" *(wujûd dhihnî)*. The concept of "mental existence" raised complicated problems in the course of the history of Muslim philosophy.

3) The concept of "portion" will be more systematically discussed in a later context.

4) An important distinction is, in fact, observable between the statements "God exists" and "a table exists" with regard to the meaning of "existence", on another level of thinking.

is the farthest removed from its reality; it still remains within the confines of «existence» in the broad and unconditional acceptation of the word. In the abstract concept of «existence», which is of all concepts the most barren and impoverished, there is not even the trace of that infinite abundance and fullness which characterizes the reality of «existence» and which is still observable in the first stage of its notion.

However, both the immediate understanding and the concept of «existence» are «self-evident» in that they are the most ultimate and fundamental of all notions. *Ḥikmat* philosophy calls the ultimateness of this kind of notions «self-evidence» *(badâhah)*. Not only is the direct understanding of «existence» which is based on «knowledge by acquaintance», «self-evident» *(badîhî)*, but its abstract concept also is «self-evident» in the sense that it is primary, that it cannot be reduced to anything else, while all other concepts are ultimately reducible to it.

It must be remembered that the «self-evidence» here in question is a fact only on the level of «notion» as distinguished from «reality». «Self-evidence» merely means that the concept (or notion) of «existence» is an absolutely primary one; not that the reality of «existence» itself is self-evident and fully disclosed to the human mind. Quite the contrary, the reality of «existence» is not revealed to an ordinary human consciousness. In itself, it is fully and absolutely disclosed; for, as we shall see, it is nothing but the very disclosure and «presence» of all things. The human mind, however, does not and cannot normally become conscious of this «presence» as it really is.

The reality of «existence» discloses itself to the human mind only at the level of supra-consciousness. In order that the human mind might obtain even the first and passing glimpses of the reality of «existence», a decisive

— and, we must remember, Sabzawârî is one of the representatives of this school — the above analysis has not yet reached the depth of the matter. In their view, what corresponds to the concept of «existence» in the extra-mental world is not existent «quiddities». It is rather the reality of «existence» which is determined and delimited quiddity-wise in the form of particular «existences» *(wujûdât)*. These particularized «existences» are the sources from which the abstract concept of «existence» is extracted.

In the world of concepts, «quiddity» precedes «existence», and the latter «occurs» to the former. In the world of reality, on the contrary, it is «existence» that precedes «quiddity», and it is «quiddity» that «occurs» to «existence» in the sense that «quiddities» are but various forms of the self-determination and self-delimitation of the reality of «existence». The «quiddities» are merely abstractions drawn by the mind from the divergent phenomenal forms of «existence». However, in order to understand this point more properly, we have to go further into details about the distinction between «existence» and «quiddity». This will be the main task of the three following Sections.

In the preceding pages we have been examining the notion of «existence» in its first and second stages of presence to our minds. By way of conclusion let us now consider the distance that separates the notion from the reality of «existence».

The *Ḥikmat* philosophers consider «existence» from a number of points of view on several different levels. According to them, for the philosophical consciousness of men, «existence» has a multistratified structure. Without going into details we may simply recall that «existence», considered on the level of conceptual abstraction,

case is not a self-subsistent quality in reality, so that there can be no external real «occurrence» of the quality to the thing. But the source from which the concept of that quality is abstracted is existent *in concreto*.

«Being-father» or «paternity» is an example usually given for the explanation of this kind of concept. Suppose Zayd to be the father of Amr. Unlike qualities such as «whiteness», etc., «paternity» is not a really existent quality. What *is* really existent in this case, corresponding to the proposition: «Zayd is a father», is the person Zayd, nothing else. The concept of his «being-father» is taken from the particular relation in which Zayd stands to another person, Amr. That is to say, the concept is extracted from the concrete personal sphere of Zayd. But this very fact tells us that the «qualification» is a real external fact. There *is* in the extra-mental world something concrete and real, a real man, in the present case, having a real particular relationship with another real man. The concept «paternity» is an abstract concept extracted by reason from the observed situation in which there is found an actually existent man, Zayd.

Something «being-possible» and something «being-a-thing» belong to this class of «secondary intelligibles». So also does the concept of «existence». The concept of «existence» is a «philosophical secondary intelligible», because «existence» or «being-existent» is not a real quality, like «whiteness». Therefore its «occurrence» takes place only in the mind, on the level of conceptual elaboration and analysis. It is, however, a concept extracted from a real thing, i. e. a really existent «quiddity». Otherwise expressed, the «qualification» is here an external situation.

But according to those who hold the primacy of «existence» over «quiddity», who accept the fundamental reality of the former and the fundamental unreality of the latter

that the concept «whiteness» is derived or abstracted from the concretely existent white thing.

In the case of a «secondary intelligible», on the contrary, both «occurrence» and «qualification» take place in the mind, and in the mind only. Here the predicate-quality has no corresponding subsistence in the external world. Nor does the thing actually qualified by that quality exist outside the mind. In other words, the very source from which the concept of the quality is abstracted is itself a concept. «Being-a-universal» *(kullîyah)* is a good example of this kind of concept. When we say «Man is a universal» *(al-insân kullî)*[16], we are conscious that we are talking about a relationship between two concepts. It is obvious that a quality «universality» has no extra-mental existence, for everything existent in the external world is, without a single exception, particular and individual. By the same token it is also obvious that there is in the external world nothing that is qualified by being a «universal». The source from which the concept «universal» is abstracted is no other than another concept, that of «man» in this case.

There are, however, «secondary intelligibles» of a kind different from the one just explained. In order to distinguish these two kinds of «secondary intelligibles» we shall give them each a name. The kind we have just described is called «logical secondary intelligible» *(ma'qûl thânî mantiqî)* while the second kind which we shall now explain is called «philosophical secondary intelligible» *(ma'qûl thânî falsafî or ḥikmî)*.

In the case of the «philosophical secondary intelligible», the «occurrence» happens only in the mind, that is, conceptually, but the «qualification» is an event in the extra-mental world. This may be explained in the following way. The quality indicated by the predicate in this

However, that which corresponds (externally) to this concept are concrete facts having a firm foundation in reality and actualization. In this respect it differs from other concepts like «thingness», «quiddity» etc..

In the first half of this passage, Mullâ Ṣadrâ places the concept of «existence» on the same level as «thingness», «possibility» and the like. This means that the concept of «existence» belongs to the class of concepts technically known as «secondary intelligibles» *(ma'qûlât thânîyah,* sg. *ma'qûl thânî)* as distinguished from «primary intelligibles *(ma'qûlât ûlâ,* sg. *ma'qûl awwal).* We have to begin by explaining this distinction.

The problem concerns the relation between two concepts combined into a unity in the subject-predicate form by the mental act of predication. Or, more precisely, it concerns the nature of a concept in the position of «predicate». The predicate-quality is said to «occur» *('urûḍ)* to the subject-thing, while the subject-thing is described as «being qualified» *(ittiṣâf)* by the predicate-quality.

Now, in the case of a «primary intelligible», both «occurrence» and «qualification» happen *in concreto* in the external world, as a real event. In this case, the quality indicated by the predicate — «whiteness» for example — has an independent subsistence in the external world, independent from the thing itself (the subject) to which it «occurs». There is also in the external world a concretely existent thing which is «qualified» by that quality, that is to say, there is concretely a «white thing». The concept of a quality like «whiteness» *(bayâḍ)* is called a «primary intelligible». When it is made a logical predicate in the form of «white» *(abyaḍ)* and is attributed to a thing — e.g. «the body is white» — it is called a «predicate by way of adherence» *(maḥmûl bi-al-ḍamîmah).* It is to be remarked

ly differentiate the thing to which they are attributed and which are additional to (i.e. something different and distinguishable from) the thing itself. They are merely negative or relational states. And the same is true of («existence») when we say of a thing that it «exists», for it does not indicate a property which would be additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, quite contrary to the case in which we say that the thing is white.

The upshot of these arguments is that the concept of «existence» is a vacant or barren concept. It is an abstract concept with universal extension, being applicable to anything whatsoever, but with an extremely impoverished comprehension, so impoverished, indeed, that it tells practically nothing about the thing to which it is attributed. As such, it is just the opposite of what we know of «existence», at the above-mentioned first stage of its notion, through — to use the terminology of Bertrand Russell — «knowledge by acquaintance» as distinguished from «knowledge by description»[12]. Herein is disclosed a peculiar characteristic of «existence».

As an abstract concept, «existence» is the most barren and vacant of all concepts because it has not even the minimum amount of substantial content. The external reality, however, to which it refers and to which it is related is the richest and fullest of all things, for it is the reality of all realities. Mullâ Sadrâ describes this peculiar situation in the following way[13]:

The abstract and rational concept *(amr intizâ'i 'aqlî)* of «existence» is of the same nature as all other general ideas and mental notions such as «thingness» *(shay'-iyah)*, «being-possible» *(mumkinîyah)*[14] and the like[15].

For those, however, who are dealing with real and actual things, «existence» is not a predicate in the true sense of the word, because it tells nothing about real and actual things except that they are actualized, while a real predicate is supposed (1) to indicate some positive quality and (2) affirm or negate it of the thing to which it is attributed. Such a function is not exercised by «existence» when it is used as a grammatical or logical predicate. It has nothing new to add to the content of the subject. As Professor N. Rescher[9] writes: «al-Fârâbî's insistence that the attribution of existence to an object adds nothing to its characterization, and provides no new information about it, effectively anticipates Kant's thesis that: *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*»[10].

Exactly the same thing is asserted by Averroës in his refutation of the Avicennian thesis that «existence» is an accident of the «quiddities». Although, as we shall try to show later, this criticism is based on a fundamental misunderstanding of the Avicennian position, the assertion itself that the concept of «existence», like that of «one», adds nothing real to a «quiddity» when the latter is considered in the state of full actualization, remains perfectly true. Here is what Averroës says about this point[11]:

> When we say that something is «one», the latter indicates nothing additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, as is the case, on the contrary, when we say about something actually existent that it is «white». For what is understood from the word «one» is nothing but a purely negative state, namely lack of divisibility.
> .... No one would doubt that all properties of this sort are not essential properties, i.e. properties which real-

about it. «Existence», on the contrary, when attributed to a real subject, does not tell anything new and additional[5] about it. In Islam this thesis goes back to Fârâbî who formulates the problem with remarkable lucidity as follows[6]:

> He (Fârâbî) was once asked as to whether the proposition, for instance, «Man exists» has a predicate or not.
> He answered: This is a problem upon which the Ancients and the Moderns have put forth divergent opinions, some of them maintaining that it has no predicate, and some others that it *does* have a predicate. In my view, both of these positions are right in a certain limited sense. This is due to the following fact. When considered from the viewpoint of a specialist in *Physica,* whose function it is to investigate concretely existent things, this and similar propositions have no predicate, for the «existence» of a thing (in this case) is no other than that very thing[7], while a predicate (in the real sense of the word) must mean something (i.e. a property) together[8] with the judgment of the latter (i.e. that property) being existent or not in the thing (i.e. the thing indicated by the subject of the proposition). Thus from this point of view, the proposition in question must be regarded as having no predicate.
> But when a logician considers the same proposition, he will recognize it to be composed of two terms as its two parts. He will also recognize that the proposition is liable of being true and false. Thus from this point of view, the proposition does have a predicate.

The gist of Fârâbî's argument may be summarized as follows. «Existence», in a proposition like «Man exists», *is* a predicate from the point of view of grammar and logic.

(*ḥiṣaṣ*, sg. *ḥiṣṣah*) of «existence»[3]. Although «existence» itself in its purity cannot, as we have seen above, be directly represented in our minds, the particularized «existences» can be mentally represented, albeit indirectly, because each is essentially involved with a particular «quiddity».

It is of the very nature of «quiddity» that it can be represented and conceptualized. Thus, whenever a concretely actualized «quiddity» is represented in the mind, its particular «existence» is thereby necessarily and inevitably represented through the representation of the «quiddity». The reason can work upon the diverse «existences-of» thus represented and elaborate them into a general abstract concept of «existence». The concept of «existence» obtainable in this way is on a very high level of abstractive thinking, and as an abstract concept, it behaves in many respects just like all other abstract concepts. At the same time, however, it has a number of remarkable peculiarities distinguishing it from ordinary abstract concepts. These distinguishing properties of the concept of «existence» must now be discussed. Like other abstract concepts, the concept of «existence» is characterized by universality. It applies to an infinite number of things. But unlike others, whose range of application is delimited by «quiddity» in terms of classes of things — the concept of «dog», for example, is applicable to an infinits number of dogs, but not to other kinds of animal — «existence» is applicable to everything and anything. We say: «God exists» just in the same way as we say: «A table exists». On this level of abstraction, the verb «exists» means one and the same thing[4], whether the subject of the proposition be God or a table. In this respect it equalizes all things.

There is another more important feature in the semantic behavior of «existence». All other concepts, when predicated of a subject, give some positive information

is, we can and do form a concept of «existence» on a very high level of abstraction. Such a concept is achieved through a sort of purely mechanical process. Thus in ordinary life we say «*x* exists», «*y* exists», «*z* exists» etc. These sentences can then be transformed into nominal forms: «the existence of *x*», «the existence of *y*», «the existence of *z*».

This linguistic process has an ontological basis in the fact that the reality of «existence» *(wujûd)* in the world of actual reality is diversified into an infinity of particular «existences» *(wujûdât)*, i.e. particular acts of existing. Each of these acts of existing is the «existence» of some particular «quiddity», the «existence» of a man, for example, or the «existence» of a table, etc. In the view of all *Hikmat* philosophers without exception, whether they be among those who uphold the fundamental reality of «quiddity» or among those who maintain the fundamentality of «existence», «existence» and «quiddity» are *in concreto* completely unified with one another, there being no real distinction between them. On the level of rational analysis, however, each concretely existent thing can be divided into «existence» and «quiddity», as if these were two different things. This division may take the form of referring to the «quiddity» of man which actually «exists», or more briefly, to the «existence» of the «quiddity»-man.

Now, of these composite intelligible entities, we mentally put between parentheses the parts corresponding to «quiddity». In this way, we obtain the notions of particularized «existences»: «existence of (man)», «existence of (table)», etc. Each «existence-of» is a particular act of existing containing within itself a relational reference, indicated by the word «of», to something, the latter being here provisionally obliterated from our consciousness. These particularized «existences» as reflected in the mirror of our consciousness are technically called «portions»

two stages is furnished by what the scholastic philosophers call «quiddity» *(mâhîyah)*[1] as represented or reflected in the mind. This point may briefly be explained in the following way.

In accordance with the tradition of *Ḥikmat* philosophy going back to Avicenna[2], Sabzawârî recognizes two different modes of «existence» in everything. One is real *('aynî)* external *(khârijî)* «existence», «existence *in concreto*»; the other is a mental *(dhihnî)* and «shadowy» *(ẓillî)* mode of «existence». It is his contention that one and the same «quiddity» in every case can assume these two modes of «existence». For example, with regard to a concrete individual man, Zayd, we may say that the «quiddity» of man exists in Zayd by the external mode of «existence». When we represent Zayd in our minds as a man, the selfsame «quiddity» of man is said to exist by the mental mode of «existence».

A «quiddiy» in the mental mode of «existence» furnishes the basis for concept-formation. Without this basis all concept-forming process is doomed to failure. We must remember however, that «existence» is precisely something which neither is nor has a «quiddity». Therefore, it is utterly impossible that «existence» itself should exist by these two modes of «existence». For what we call «existence» is nothing other than these two modes of «existence» themselves. Thus, it is meaningless to speak of «existence» as having «mental existence» or «external existence».

That which can have no «mental existence» cannot be represented or conceived. This is tantamount to saying that the reality of «existence» forever escapes direct conceptualization. It cannot be grasped except as a *donnée immédiate de la conscience.*

Although «existence» in this way absolutely refuses by its own peculiar structure to be represented as it really

proceed to ask questions about what has been understood at the first stage; we analyze the content of such an understanding, and we finish by obtaining a more or less well-defined concept. «Man» as understood at this stage of secondary elaboration appears, for instance, as a «rational animal». It is irrelevant whether the conceptual understanding of «man» actually assumes such an analytic form or whether it still remains outwardly in its original non-analytic form. The content of understanding in any case has changed. At the first stage, the content of understanding was, so to speak, a *donnée immédiate de la conscience.* Now it is a step removed from the concrete and intimate kind of presence in the consciousness. It has become an abstract concept.

It often happens that the *Ḥikmat* philosophers do not make this distinction in such an explicit way. Instead, they often use one and the same word *mafhûm* for these two stages of notion. Hence there is a danger of our misunderstanding what they want to convey. In reading their writings we have to be careful to ascertain whether by the *mafhûm* of «existence» they mean the preconceptual understanding of «existence» or the concept of «existence». For these two are of a completely different structure from each other. It is especially important to be clear about the notion of «existence».

In the case of all things other than «existence» — the phrase «all things other than existence» means «existents» *(mawjûdât)* to the exclusion of «existence» *(wujûd)* — there is a direct connection between the first and second stages of notion. Otherwise expressed, we may begin from the preconceptual understanding of an «existent» — a man, for example — and go on gradually elaborating the preconceptual understanding by a process of rational analysis until we obtain its concept. The connection between these

Section 3

THE CONCEPT OF EXISTENCE

At the beginning of the preceding Section we pointed out that there are two stages distinguishable in the meaning of «notion» (*mafhûm*). The first stage, according to this distinction, is the «notion» in the sense of preconceptual understanding of the meaning of a word, the most elementary and immediate awareness of what is meant by a word. The second stage is that at which the content of this preconceptual understanding of the meaning signified by a word becomes further elaborated into the form of a concept.

For example, when we hear the word «man» uttered, we immediately become aware of something corresponding to it. We become aware of the presence of something in our consciousness. Something registers upon our minds. This is the notion of «man» at its first preconceptual stage. The uttered word fulfills its daily function by furnishing us in this way with a useful piece of information about something in the external world. We react to it; we act upon it; and we behave variously according to our preconceptual understanding of the information. For most ordinary purposes this kind of immediate understanding is quite sufficient.

However, for the purpose of more theoretic thinking, we need a more elaborate form of understanding. We

10) Mahiyah is to be understood in the sense of what is technically known as "mahiyah in the special sense" ([illegible]) i.e. that which is given in answer to the question 'what is it', not in the sense of "mahiyah in the general sense" ([illegible]) i.e. that by which a thing is what it is. The distinction between the two will be fully explained later on. Suffice it to remark here that in this paper, whenever it is necessary to distinguish them one from the other, the word mahiyah in the first sense will be translated by "quiddity" while in the second by "essence".

عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحاً فى وجودها ، بل هى موجودة، سواء ادركها او لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات مالا يُدرَك او لا يدركه بعض المدركين. فان الادراك ليس شرطاً فى الوجود، و انما الوجود شرط فى الادراك، الا أن اعتراف العارف بوجود الموجود و علمه به انما يكون من ادراكه له. فلا يصحّ أن يحدّ الموجود بأنه المدرَك ولا بأنه الذى يصحّ أن يدرك، و إن كانت المعرفة به حصلت بالادراك. بل الوجود و الموجود من الكلمات التى تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الادراك و المعرفة، كما قلنا . فلا يحتاج الى حدّ يشرح الاسم، أللهم الا كما تفسّر اللغات و تنقل من واحدة الى اخرى.

10) *Mâhîyah* is to be understood in the sense of what is technically known as "*mâhîyah* in the special sense" (بالمعنى الأخصّ) i.e. that which is given in answer to the question: what is it?; not in the sense of "*mâhîyah* in the general sense" (الأعمّ) i.e. that by which a thing is what it is. The distinction between the two will be fully explained later on. Suffice it to remark here that in this paper, whenever it is necessary to distinguish them one from the other, the word *mâhîyah* in the first sense will be translated by "quiddity", while in the second by "essence".

و يكون التصديق بغيرها بسببها .... كذلك فى التصوّرات أشياء هى مبادئى للتصوّر، و هى متصوّرة لذواتها، و اذا أُريد أن يدل عليها، لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيها و اخطاراً بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فى نفسها أخفى منه، لكنها، لعلّة ما و حال ما، تكون أظهر دلالة.

The Latin translation (Venice, 1508) quoted by Dr. Rahman renders the word *mawjûd* correctly: Dicemus igitur quod *ens* et res necesse (it should be: the thing and the necessary) talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notoribus se ....."

6) *Kitâb al-Najât* (Cairo, 1938) p. 200.

7) This meaning must be distinguished from the meaning of the word "primacy" used in reference to the question of the relation between "existence" and "quiddity", a question which will be dealt with in detail later .

8) Abû al-Barkât al-Baghdâdî, Ḥibat Allâh 'Alî b. Malkâ, a contemporary of Ghazâlî and Suhrawardî, who died a little after the year 1165. He was a Jew converted to Islam. He was quite an original philosopher who audaciously claimed that he had not learnt a great deal from his intensive study of the books written by others, but that rather he had developed his ideas by his own personal reflection on the "book of Being" (I, p. 3). Professor Pinès has made penetrating studies of this extraordinary thinker, beginning with "Etudes sur Awḥad al-Zamân Abû l-Barakât al-Baghdâdî", *Revue des études III,* 1938.

9) *Kitâb al-Mu'tabar* III, *Metaphysics* (Haydarâbâd, 1358 A.H.) pp. 20-21:

اذا ادرك الانسان شيئاً من الأَشياء بحاسّة من حواسّه، كالبصر والسمع و الشم والذوق و اللمس، و عرفه و عرف ادراكه له، قال عن ذلك الشئى إنه موجود. و عنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يُدرَك قبل ادراكه له و بعده، و قبل ادراك مدرِك آخر له و بعده، فان الشئى يكون فى نفسه بحيث يُدرَك فيدرِكه المدرِك. وهو بتلك الحالة قبل ادراكه و معه و بعده. و تلك الحالة هى التى يسمّيها المسمّون وجوداً، و يقال للشئى لأَجلها انه موجود، وهو كونه بحيث يدرك. ثم إن الذهن يتاملّ فيعلم أن الادراك لا تشبّه له فى الوجود، و انما هو شئى يكون للموجود فى وجوده من المدرِك له. و ليس هو أمراً للشئى فى نفسه، و انما كونه بحيث يدرَك هو صفته التى له فى ذاته و بذاته. ثم نرى أن من الأَشياء ما يدركها مدرك و يعجز عن ادراكها مدرك آخر. ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى

tence» is self-evident. This is what is meant by Sabzawârî when he says:

> Its notion is one of the best-known things
> But its reality is in the extremity of hiddenness (vi 16)

Herein is disclosed the strange contradictory nature of «existence». The intellectual attempt to solve this unsolvable enigma of «existence» evolves in the form of Sabzawarian metaphysics.

(Footnotes, Section 2)

1) William Barrett, *op. cit.*, p. 213.
2) This is certainly an oversimplification, for there have been notable exceptions like Thomas Aquinas and others. The statement is interesting, however, as indicative of Heidegger's passionate preoccupation with the notion of "existence", which is true also of Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî. In addition there is no denying that an almost exclusive preoccupation with the "existent", as a heritage of Aristotelian metaphysics, has dominated the intellectual history of Western man.
3) In his introduction to *Le livre des pénétrations métaphysiques, op. cit.*, p. 62. Here are his words: "Mollâ Sadrâ opère une révolution qui détrone la véritable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Sohrawardî. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mollâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine".
4) *Essence and Existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies,* vol. IV (London, The Warburg Institute, London University, 1958) p. 4.
5) The text reads as follows, *al-Shifâ', al-Ilâhîyât* (Cairo, 1960) p. 29:

ان الموجود والشى و الضرورى، معانيها ترتسم فى النفس ارتساماً اوّلياً. ليس ذلك الارتسام مما يحتاج
الى أن يجلب بأشياء أعرف منها. فانه كما ان فى باب التصديق مباد أوّلية يقع التصديق بها لذاتها،

notion defies explanation. It defies explanation because «existence», as a notion, finds nothing more immediately evident than itself, while, as a reality, it is beyond all conceptual analyses. Conceptual analysis has nothing to lay hold on where there is no «quiddity» *(mâhîyah)*[10]. «Existence» is precisely that which neither has a «quiddity» nor *is* a «quiddity». For by definition it is something «other» than «quiddity», and something opposed to «quiddity».

We may do well to recall at this juncture what we have observed about Heidegger's thesis that «existence», in spite of its self-evidence on the level of preconceptual understanding, remains in the dark because it escapes all attempts at conceptualization. What Heidegger is trying to say will be made more intelligible if we translate it into the terminology of *Hikmat* philosophy: The notion *(mafhûm)* of «existence» is self-evident and immediately given, while, when it comes to ascertaining that to which it corresponds in the external world of reality, we are faced with the fact that there is nothing more obscure than «existence». The word «existence» does have a meaning of which every one of us is aware. Since it has an obvious meaning, it must refer to something external. However, what kind of reality that Something is, what actual state of affairs it indicates, is extremely difficult to explain. To explain this is as difficult as to explain what God is. A man who believes in God may be immediately aware of Him; he feels His presence with the whole of his personality. Yet he will be embarrassed if called upon to explain what God really is. We do not speak analogically here, for as we have seen in the foregoing, in the view of the *Hikmat* philosophers, the Absolute is no other than Existence in its utmost purity. Metaphysically, the situation may be described by saying that the structure of the reality of «existence» is an enigma, although the notion of «exis-

such a case, the fact that the things are such that he who cannot perceive, cannot and does not perceive them, does not preclude them from being «existent». Nay, they *are* «existent» regardless of whether they be perceived or not. For it is quite possible that there are among the «existents» some which are not perceivable by anybody or by some people. This is true because cognition (i.e. being perceived) is not an essential condition of «existence». Rather, it is «existence» that is an essential condition of all cognition, although, to be sure, man becomes aware of the «existence» of an «existent» only through his perceiving it.

Thus it is not proper that the «existent» be defined as «something perceived» (i.e. an actual object of cognition); not even as «something which can be perceived» (i.e. a possible object of cognition), although it is true that the awareness thereof is actualized only through cognition.

Nay, «existence» and «existent» belong to the category of words whose meanings are primarily and immediately understood as soon as man, as we have just said, perceives and becomes aware of the objects. Thus it (i.e. «existence») does not need any definition to explain what is meant by the word, except by way of lexical explication and translation from one language to another[9].

The important question which now arises is: What is that particular «state» *(ḥâlah)* that underlies every act of perception and cognition? This question leads us to the level of the «reality» *(ḥaqîqah)* of «existence» as distinguished from the «notion» *(mafhûm)* of «existence». But no sooner is the question raised than we find ourselves in an embarassing situation. The very fact that the notion of «existence» is self-evident and *a priori* indicates that the

such as sight, hearing, smelling, tasting and touching, and becomes aware of the thing as well as of his own act of perceiving it, he says of the thing that it is «existent» *(mawjûd)*. What he means by its being «existent» is different from its being actually perceived. Rather, what he means thereby is that the thing is in such a state that it could be perceived both before and after this particular act of perceiving, nay even before and after the perceiving of other perceivers. All this is due to the fact that the «thing» *(shay')* is in itself in such a state that it could be perceived by any perceiver. And the thing (has always been, and is, and will be) in that very state before, and simultaneously with, and after, being perceived by a particular perceiver.

It is this particular state *(ḥâlah,* which subsists before, with, and after, cognition) that is called — by those who prefer this appellation — «existence» *(wujûd)*. And it is because of this state that a thing is called «existent» *(mawjûd),* what is meant thereby being that the thing is in such a state that it could be perceived.

Then, on further reflection the mind realizes that perception (or cognition) is in no way inextricably involved in «existence», and that it (i.e. actual perception) is merely something that occurs to an «existent» in actual existence, something that occurs to it by being perceived by the perceiver. Thus being (actually) perceived is not something which belongs to the thing in itself. The real property which does belong to the thing in itself and by itself is merely that it is in such a state that it could be perceived.

Furthermore there are, as is easy to observe, things which some men perceive but some others cannot. In

the original words of Avicenna with precision, except for one single word which stands at the beginning of the passage. In the Avicennian text, we find the word *mawjûd* instead of *wujûd*. That Avicenna here uses the word *mawjûd* consciously and with intention is clear from the context in which the passage is found. His intention is not at all to talk about *esse* or the act of existing. He is here discussing the «existents» *(entia)*, i.e. the «things that exist», with respect to their division into «substances» and «accidents».

Be that as it may, the Sabzawarian thesis itself, in spite of this transposition between «existence» and «existent» or rather because of it, stands patent. «Existence», according to Sabzawârî, at the level of notion is self-evident, i.e. *a priori*. It is the *a priori* nature of «existence» that we mean by speaking of the «primacy» of «existence» in this context[7].

Since it is self-evident, primary, and *a priori*, «existence» must be understandable to all men. Everyone knows what the word *is* means; everyone is supposed to have at least that minimum amount of metaphysical intuition. This, however, does not mean that the «existence» of all things *in concreto* is equally accessible to all men. Being understood or perceived is not identical with «existence», nor is the former the condition of the latter. Rather, it is the latter that conditions all cognition. «Existence», although it is to be known only through cognition, is something lying beyond cognition. This peculiar relationship between cognition *(idrâk)* and «existence» is explained in an interesting way by Abû al-Barakât al-Baghdâdî in a passage of the *Metaphysics of his Kitâb al-Mu'tabar*[8], as follows:

When a man perceives something by one of his senses

position in this problem is observable in Sabzawârî himself. This very transposition is characteristic of the «existential» tendency of the school of Mullâ Ṣadrâ. It discloses the cardinal importance they attach to «existence» in the sense of *actus essendi*. The transposition is extremely important and interesting for a right understanding of Sabzawârî's thought. This, however, is quite a different matter from the question whether Sabzawârî's interpretation of the Avicennian position itself is objectively right or not.

The passage in question is found at the beginning of the first chapter of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah,* dealing with the absolutely self-evident nature of the preconceptual notion of «existence». There he quotes, probably from memory, a short passage from Avicenna's *Kitâb al-Najât*. It runs as follows:

قال الشيخ الرئيس فى النجاة إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ اوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توّسط شئى.

The chief (of the Peripatetic Philosophers) states in his *Najât:* Existence *(wujûd)* cannot possibly be explicated except lexically, because it is itself the first principle of all explication. So it does not allow of any explication (by anything else). Rather, its essential form (i.e. its «notion») finds itself in the mind without the intermediary of anything else.

The original text of the *Najât,* however, does not speak of «existence» *(wujûd)* but of «existent» *(mawjûd).* It reads as follows[6]:

نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ اوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئى.

As we can see, the Sabzawarian quotation reproduces

reducible. But does Avicenna really maintain this view?

An examination of the original text on which the above statement is based discloses that the key-word actually used is *mawjûd*, i.e. «existent» *(ens)*, not *wujûd*, i.e. «existence» *(esse)*[5]. Far from being a minor point, as it might appear to some, this choice of words is decisive.

That it is of decisive significance will be clear to all who have understood the basic distinction Heidegger attempts to make between *das Sein* and *das Seiende*. It is also of decisive importance to the philosophers of the school of Mullâ Ṣadrâ. For them, the «existent» *(mawjûd)* is analytically the same as a «quiddity *(mâhîyah)* which actually exists» or «quiddity in the state of actualization»; it is different from the act of existing *(wujûd)* by which a «quiddity» is actualized.

What Avicenna was actually trying to assert in the passage referred to by F. Rahman is the primacy and self-evidence of the notion of the «existent», that is, the notion of an existent thing, something that exists. His words cannot be taken directly as meaning that «existence» *(esse)* is primary and self-evident. Against this interpretation one may argue that to assert that the «existent» is immediately self-evident naturally implies also the assertion of the self-evidence of «existence». This argument is certainly true. From the viewpoint of an existentialist metaphysics, however, the two questions are quite different, or at least the point of emphasis is different. In this respect we must admit that Avicenna remains within the confines of Aristotelian metaphysics which, as Heidegger has pointed out, is primarily and directly concerned with the «existent», and which has to do with «existence» only in a secondary and indirect way.

The same shift from «existent» *(mawjûd)* to «existence» *(wujûd)* in the interpretation of the Avicennian

metaphysics in Islam[3].

We have expressly drawn attention to this particular point, because not a few authoritative scholars are of the opinion that the thesis of the primacy of «existence» *(esse)*, in the sense of the primary self-evidence of the notion of «existence», goes back directly to Avicenna. In a very curious way, Sabzawârî himself is also involved in this view.

To cite a contemporary example, one of the leading authorities on Avicenna, Dr. F. Rahman writes[4]:

> Avicenna starts his discussion of existence in *Kitâb-al-Shifâ' Metaphysics,* book I, ch. 5, by saying that existence is one of the primary or basic concepts. Just as in the sphere of judgment we start from certain basic premises which cannot be deduced from more ultimate ones, similarly, in the sphere of concepts there are those which serve as basic ones. If there were no basic concepts and universal ideas we should have to go on *ad infinitum.* The ideas of existence and of unity, therefore, are the starting-points on which all the rest of our concepts which apply to reality are based.

Taken as it stands, nothing could be a more explicit declaration of the thesis that the understanding of «existence» is primary and self-evident. One might take this passage as a clear indication that Avicenna upholds exactly the same idea about the primacy of «existence» as do Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî; namely, that «existence» — understood in the sense of *das Sein ,esse, actus essendi,* the verbal *to-be* — is something with which we are most immediately acquainted, something which naturally occurs to the human mind without the intermediary of any process of inference and to which all other notions are ultimately

mary of all notions for every man in his ordinary life. For Heidegger, no less than for Sabzawârî, it is the foundamental notion to which all others are ultimately reducible and in terms of which alone all other things can be understood. But, Heidegger argues, its being self-evident in ordinary life does not mean that it is also evident and clear philosophically. «On the contrary, it remains in the dark because for most ordinary purposes we need not ask any questions about it. The whole aim of Heidegger's thinking is to bring this sense of Being into the light»[1]. Long before Heidegger decided to make this his major problem, the *Ḥikmat* philosophers, from the sixteenth century on, had been preoccupied with it as one of the central themes of their philosophical thinking.

Another important similarity between Heidegger and the *Ḥikmat* philosophers of the school of Mullâ Ṣadrâ should not remain unnoticed. It concerns the strict and throughgoing distinction which both make between the participial form of Being, i.e. *mawjûd* «that-which-is» or «existent» (German *das Seiende,* Latin *ens)* and the verbal form of Being, i.e. *wujûd* «to-be» or «existence» (German *das Sein,* Latin *esse,* i.e., *actus essendi).* According to Heidegger the philosophical thought of Western man has, throughout its entire history, been exclusively preoccupied with the «existent» *(ens),* leaving the more fundamental «existence» *(esse)* in oblivion[2]. This attitude has, in his view, determined the fateful course taken by ontology in the West. Mullâ Ṣadrâ would have said the same thing with regard to the traditional form of Peripatetic philosophy that had come down to him. The same preoccupation with «existence», i.e. the act of existing, characterizes the thinking of Mullâ Ṣadrâ and his school. Professor Henry Corbin is right in this sense, when he speaks of a radical «revolution» brought about by Mullâ Ṣadrâ in the field of

stage of elaboration does «what is understood» become fully entitled to be called «concept».

The very first thesis of Sabzawarian metaphysics is the self-evidence *(badâhah)* of «existence». In terms of the basic distinction just mentioned, it should be understood that this thesis concerns the level of notion, and the level of notion alone. It is also extremely important to note that the thesis refers to the self-evident nature of the «preconceptual» understanding of the verb *is* or *exists*. The notion of «existence» in this particular sense is something that occurs to our minds naturally and spontaneously. It is self-evident *(badîhî)*. Whenever in ordinary life we hear a proposition of the type «x is» or «x exists», «There is a table» or «The table exists», for example, we immediately understand what is meant thereby. The understanding is an instantaneous occurrence; we become conscious of what is meant without any reflection, and we react to the proposition accordingly. That which occurs to our minds in this way without the intermediary of any process of inference, that precisely is the «notion» or *mafhûm* of «existence».

Not only is this notion of «existence» itself self-evident, but the judgment that is is self-evident is also self-evident. No notion is more naturally evident than the notion of «existence». It is reducible to nothing else, while all other notions are ultimately reducible to it, in the sense that without this preconceptual understanding of «existence» we could not understand anything else.

It is not irrelevant to remark that this is the very problem that has been raised and so laboriously elaborated in our own day by Martin Heidegger. He also starts from the basic thesis that the notion of «existence» in the sense of a preconceptual understanding of the verb «to be» *(Sein)* is absolutely self-evident, that it is the most pri-

Section 2

THE NOTION AND THE REALITY OF EXISTENCE

It is quite characteristic of *Ḥikmat* scholasticism in general that the thinkers belonging to this school distinguish between two levels of reference, (1) the level of notion *(mafhûm)* and (2) the level of external reality, and try consistently and consciously never to lose sight of this basic distinction and never to confuse one with the other. Confusion between these two levels of reference leads, when it is done consciously, to sophistry; and, when it is done unconsciously, to mistakes or misunderstandings.

The Sabzawarian theory of «existence» contains an elaborate semantic system based on the principle of a straightforward, clear-cut distinction between the notion of «existence» and the reality of «existence». The structure of Sabzawârî's metaphysics can never be properly understood unless we grasp clearly the significance of this distinction between the two levels of reference.

The first of these two levels of reference, that of «notion», may also be called the «conceptual» level. The word «concept», however, is misleading in this context, because the original Arabic word *mafhûm* literally means «that which is understood», and it refers primarily to a preconceptual stage of understanding, though it does not preclude the stage of secondary elaboration of what has been understood at the primary stage. Only when it reaches the

18) In his famous commentary on Ibn 'Arabî's *Fusûs al-Hikam* (Cairo, 1321 A.H.) p. 3:

حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، لا بشرط اللاتعيّن ولا بشرط التعيّن. فهو من حيث هو مقدّس عن النعوت و الأسماء ، لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه.

'Abd al-Razzâq al-Qâshânî or Kâshânî (d. 1335) is one of the most prominent figures in the school of Ibn 'Arabî.

19) See above, note 9.

20) See Henry Corbin, the Introduction to his edition of Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-Mashâ'ir, Le live des pénétrations metaphysiques, op. cit.*, pp. 4-5, 7.

21) William Barrett: *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy* (New York, Anchor Books, 1962) p. 106.

22) Jacques Maritain, *Existence and the Existent* (New York, Vintage Books, 1966) p. 25.

23) These ideas have been picked up from Heidegger's works: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), *Uber den "Humanismus"* (1949), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), and *Einführung in die Metaphysik* (1953).

24) W. Barrett, *op. cit.*, p. 206.

11) This small book later became one of the most widely studied basic texts of philosophy and philosophical theology, and various scholars have composed commentaries upon it. One of them by Abd al-Razzâq al-Lâhîjî (d. 1662), a disciple of Mullâ Sadrâ and his son-in-law, entitled *Shawâriq al-Ilhâm* is a vast commentary upon the metaphysical part of the *Tajrîd*. It is a masterly work in this field of *Hikmat* philosophy. The book is especially important for our purpose because it is one of the main direct sources upon which Sabzawârî drew for his exposition of metaphysical problems.

12) *Mutârahât* § 111, *Opera Metaphysica et Mystica,* ed. Henry Corbin, vol. 1 (Istanbul-Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 361:

13) *Ibid.:*

..... ظناً منهم أنالانسان يصير من أهلالحكمة بمجرّد قراءة كتاب دون أن يسلک سبيل القدس
و يشاهد الأنوار الروحانية.

كما أن السالک ، اذا لم يكن له قوة بحثيّة، هو ناقص ، فكذا الباحث، اذا لَم يكن معه مشاهدة آيات
من الملكوت، يكون ناقصاً غير معتبر ولامستنطق منالقدس.

14) For an excellent introductory survey of the Suhrawardian position see Professor Hossein Nasr's papers: *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1964) pp. 52-82; and *"Shihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl"* in *A History of Muslim Philosophy* ed. by M.M. Sharif, vol. I (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963) pp. 372-398.

15) Cf. *Hikmat al-Ishrâq* ed. Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica,* vol. II (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1952) pp. 10-11.

16) For an analysis of Ibn 'Arabî's metaphysical world-view, see my work: *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism,* 2 volumes (Tokyo, Keio Univ., 1966-67), the first volume of which is wholly devoted to Ibn 'Arabî.

17) On this aspect of Ibn 'Arabî, the best exposition is found in Professor Hossein Nasr's work *Three Muslim Sages,* pp. 83-121.

immediate students of Avicenna. He left an important work on philosophy called *Kitâb al-Tahsîl.*

7) Abû al-Abbâs al-Lawkarî was a disciple of Bahmaniyâr and the author of a book called *Bayân al-Haqq bi-Damân al-S'dq,* a systematic exposition of Peripatetic philosophy, based on Avicenna and al-Fârâbî, and comprising Logica, Physica, and Metaphysica. Aside from the fact that it is one of the earliest systematizations of Islamic scholasticism, the book is of a particular historical importance because Lawkarî's intellectual activity is said to have been the direct cause of the wide spread of the philosophical disciplines in Khurâsân (cf. Alî b. Zayd al-Bayhaqî: *Tatimmah Siwân al-Hikmah,* ed. Shafî', Lahore, 1935, p. 120).

8) A contemporary and friend of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he is known as the author of two extremely important works: (1) *Shamsîyah* (more precisely, *Kitâb al-Shamsîyah fî-l-Qawâ'id al-Mantiqîyah),* a complete system of Aristotelian logic, and (2) *Kitâb Hikmat al-'Ayn, a* systematic exposition of Peripatetic philosophy.

9) A student of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he was a famous astronomer and philosopher. In the field of Peripatetic philosophy, he left a remarkable work written in Persian entitled *Durrah al-Tâj (li-Ghurrah al-Dîbâj fî al-Hikmah).* His particular importance comes also from the fact that he was a disciple of Sadr al-Dîn al-Qunyawî or al-Qûnawî (d. 1273) who was himself the most notable of the the disciples of Ibn 'Arabî and who contributed very much toward a scholastic systematization of his Master's mystical teachings. He was at the same time one of the most popular expositors of Suhrawardî's Illuminationist *(ishrâqî)* philosophy, thus serving, as Professor Nasr puts it, as "the main link between these two great masters of gnosis", Ibn 'Arabî and Suhrawardî.

10) We may add Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1209) as another intransigent critic of Avicennism. His arguments against Avicenna, however, are not, from our point of view, so important, because most of them are due to misunderstandings and hasty judgments on the part of Râzî.

influenced by Avicenna, reacted to his ideas positively or negatively, and went on developing his ideas in a particular way, so also in the East the basic Avicennian theses were critically accepted, and went on being developed in quite an original manner in the tradition of Ḥikmat philosophy. A comparative study of these two different forms of scholasticism, Eastern and Western, would surely yield a number of important results which might even go beyond the horizon of comparative philosophy to affect the very *Problematik* of the significance of philosophical thinking in general.

(Footnotes, Section 1)

1) See for example the article "The School of Ispahan" by Prof. Seyyed Hossein Nasr, in *A History of Muslim Philosophy,* ed. M.M. Sharif, vol II (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966) pp. 904-932; and *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I, by Henry Corbin, (Paris, Gallimared 1964).

2) Extending from the beginning of the sixteenth century down to 1737; over two centuries.

3) For the composite nature of the concept of *Hikmat,* see the above-mentioned article by Prof. Hossein Nasr, *op. cit.,* p. 907.

4) See his *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1965) pp. 82-93.

5) The present paper purports mainly to bring to light the universal value of this kind of philosophy in the field of metaphysics. It is not concerned with localizing it, so to speak, as a characteristically Shî'î phenomenon. (Shî'î nature of the *Hikmat* has been fully brought to light by Professor Henry Corbin.) This should not be taken to mean that we underestimate the importance of the Shî'î aspect of the matter. Quite the contrary, we are fully conscious of the fact that the esoteric teachings of the Imams played a major role in the historical formation of the *Hikmat.* But this aspect of the matter is irrelevant to our immediate purpose.

6) Or Abû al-Hasan al-Bahmaniyâr. Originally a Zoroastrian, later converted to Islam, he was one of the most notable

mysticism.

Alongside Heidegger, Jean-Paul Sartre appears as a sharp and thoroughgoing dialectician. His way of thinking is tenaciously logical and typically scholastic. We find in him, however, a conspicuous lack of an element present in Heidegger in superabundance and to satiety; namely, that spiritual realization of the «open clearing» of «existence». As in the case of Descartes and Kant, in Sartre's eyes the world of Being is irreparably split apart into the sphere of human consciousness *(l'être-pour-soi)* and the sphere of things *(l'être-en-soi)*, subject and object. The chasm dividing these two fundamental spheres of Being can never be bridged over. The objective world of things is a self-contained world of solid entities, while the subjective world of consciousness is a world of perpetual movement, always wavering, uneasy, and radically insecure, being doomed to go perpetually beyond itself, and yet never able to go really out of its own subjective enclosure. We already know what kind of solution the *Ḥikmat* philosopher would offer to this difficulty of Cartesian dualism.

We may now come to some provisional conclusions. It has become clear that 1) Eastern scholasticism as represented by *Ḥikmat* philosophy fully deserves to be studied for its own sake and 2) that it furnishes a very interesting term of comparison with Western scholasticism. An entire new field of comparative studies is open to be explored in the field of East-West philosophy. For this comparative purpose, however, we should no longer be content merely with studying Avicenna and Averroës in relation to Thomas Aquinas.

In a wide perspective such as we now envisage, even Avicenna represents but a preparatory stage. For just as, in the West, Thomas and those who came after him were

characterized by an obvious disharmony and imbalance.

For instance, Martin Heidegger's understanding of «existence», which he has reached in the latter phase of his career, is remarkably close and akin to the Oriental understanding. His idea of «existence» as an «open clearing» *(Lichtung)* into which man can and should ex-sist, i.e. transcend himself; his concept of the truth as the «unhiddenness» in the etymological sense of the Greek word *aletheia;* his concept of «knowing» *(wissen)* as «being able to stand in the truth, — the *truth* meaning here the disclosedness *(Offenbarkeit)* of the existent»[23] — all these and other related basic ideas of Heideggerian metaphysics immediately evoke in our minds Suhrawardî's idea of «reality» and «knowing» as presence *(ḥuḍûr)* and Light *(nûr)*.

Yet the two definitely part from each other when Heidegger makes it clear that his philosophizing about «existence» stands on the basis that «thinking only begins at the point where we have come to know that Reason, glorified for centuries, is the most obstinate adversary of thinking»[24]. In such an understanding of «thinking» the *Ḥikmat* philosopher could in no way acquiesce, for he is firmly convinced that philosophy should not be only a series of mystico-poetical visions. The ultimate Reality for the *Ḥikmat* philosopher can be reached — if at all — only by a supra-sensible intuition in which the subject and object of cognition are completely unified and fused with each other. Once he has obtained the vision of Reality, however, he must return to the level of Reason, and on that very level analyze what he has seen in terms of rigorously defined concepts, reconstructing the whole as a solidly structured world-view. For him that precisely is the only authentic way of philosophical «thinking». Philosophy in this respect is totally different from poetry and mere

fundamental idea being that «all existential roads lead to Rome — or, more exactly, to the Paris of the thirteenth century where St. Thomas taught his doctrine of the priority of existence».[21]

The existence of a wide break in the scholastic tradition in the West makes itself acutely felt in the handling of the concept of «existence» in modern Existentialism. The modern Existentialist is almost exclusively concerned, as Jacques Maritain puts it[22], with the «existential spot of actuality», thus totally phenomenalizing the concrete «existent». From the view-point of a Mullâ Ṣadrâ or Sabzawârî, Maritain's criticism of modern Existentialism is not wholly justified. There *is*, according to them, a certain respect in which the philosopher has to stand face to face with «existence» pure and simple in complete isolation from all «existents», and in which the latter must be totally phenomenalized. It is also true that this most basic metaphysical truth can be realized only in and through the innermost heart of human «existence», that is, «existence» as actualized in its pure subjectivity. This is true on condition that we understand the «subjective existence» in the sense of supra-consciousness, which a thinker like Sartre, however, would never accept.

Ḥikmat philosophy partially agrees with modern Existentialism, particularly in the latter's assertion of the fundamental reality of «existence», and the primacy of «existence» over «essence». At the same time, the representatives of *Ḥikmat* philosophy naturally disagree with the Existentialists on many important and basic points. The main difference between the two arises from the fact mentioned above that *Ḥikmat* philosophy is a result of an organic and harmonious unification of mysticism and conceptual thinking. Viewed from the particular perspective of *Hikmat* thinkers, modern Existentialism is found to be

metaphysical reality of things be intuited as it really *is*, as opposed to the way it ordinarily *looks*.

The type of philosophy thus established by Mullâ Ṣadrâ produced a long chain of outstanding thinkers. Sabzawârî, as we said at the outset, represents the culmination of this school of Eastern scholasticism in the nineteenth century, although, to be sure, he differs from the founder of the school on several important points.

As we also said previously, the fact that Sabzawârî was a man of the nineteenth century is quite significant in a number of respects. Perhaps its greatest importance is the indication that,unlike in the West, the Eastern branch of scholastic philoophy was yet vigorously alive in the last century, as it still is to-day in a certain sense. Eastern scholasticism, thus, has had a much longer life and has achieved a far richer development than its Western counterpart. Metaphysical problems that had been raised long ago in the Middle Ages were still being hotly discussed and seriously considered in the nineteenth century. This is not a matter to be lightly dismissed as something «old-fashioned» or anachronistic. Just as a man who lives to a ripe old age, particularly if he happens to be a philosopher, tends to rise to many interesting and valuable insights never to be found in those who die young, Eastern scholasticism is characterized by an extraordinary ripeness and refinement of ideas that has been attained only by a centuries-old elaboration of its philosophical concepts. It possesses a degree of refinement not found in Western scholasticism, whose life was cut short by the rise of modern philosophy.

In the twentieth century, the scholastic way of thinking has been revived in the West in a somewhat modernized form by Catholic thinkers like Jacques Maritain and other so-called neo-Thomists. This intellectual movement, however, is nothing more than a revival of Thomism, the

Both Suhrawardî and Ibn 'Arabî exercised a tremendous influence on the thinkers who came after them and thereby radically changed the course of philosophy in Islam, especially in Persia. These two schools of mysticism tended to converge and were gradually welded into a particular form of philosophy by the efforts of men like Quṭb al-Shirâzî[19] and others. A decisive moment in the development came when, in the middle of the Ṣafawî period there appeared an extraordinary philosopher who, incorporating and integrating all the key-concepts of Avicenna, Suhrawardî, and Ibn 'Arabî—to mention only the greatest names — into his own thought, created a philosophical world-view of an immense dimension. That man was Mullâ Ṣadrâ of Shirâz. It was he who for the first time firmly established the self-subsistent theosophic system we now know as *Ḥikmat* philosophy, constructing it as a perfect unity of mysticism and scholasticism. The position he occupies in the history of the later development of Islamic philosophy compares favorably in both scope and depth with that of Aristotle in Greek philosophy and that of Avicenna in the earlier ages of Islamic thought.

Like Suhrawardî, Mullâ Ṣadrâ was wholly convinced of the reciprocal relationship between mystical experience and logical thinking. All philosophizing which does not lead to the highest spiritual realization is but a vain and useless pastime, just as all mystical experience which is not backed by a rigorous conceptual training in philosophy is but a way to illusions and aberrations[20]. Such was the conviction he had obtained through his own personal experience. The meeting point, in this experience, of mysticism and philosophy was furnished by a sudden illuminative realization of the ultimate oneness of the subject (*'âqil*) and the object (*ma'qûl*) — the seer and the seen — and of the intellect (*'aql*) itself. For in such a spiritual state alone can the

nothing other than «existence» pure and simple *(wujûd baḥt) qua* «existence». The idea was taken over by the *Ḥikmat* philosophers with this understanding, and as we shall see presently, it played an exceedingly important role in their metaphysical systems.

It is interesting that the *Ḥikmat* philosophers came in this way to consider the ultimate Reality as «pure existence», that is «existence» in its absolute form. This fact is interesting because in other traditions of Oriental philosophy, like Taoism and Zen Buddhism for example, precisely the same entity is conceived as Nothingness. At the basis of this negative conception lies the realization that the Absolute in its transcendent absoluteness stands beyond the opposition of «existence» and «non-existence». Out of this limitless and beginningless metaphysical Nothingness there appears Existence, and through Existence the infinity of concrete existents issue forth to constitute the world of Being.

It is readily observable, however, that this absolute Nothingness — the «Oriental Nothingness» as it is often called — corresponds exactly, even in its being of a negative nature conceptually, to Ibn 'Arabî's conception of the Mystery of mysteries. Thus Existence, which in non-Islamic traditions makes its appearance only as the stage immediately following Nothingness, corresponds in the system of Ibn 'Arabî to the second stage of «existence», the stage of theophany at which «existence» of the first stage reveals itself. In *Ḥikmat* philosophy, this second stage of «existence» is conceived as «unfolded existence» or «everspreading existence» *(wujûd munbasiṭ)*, while the first stage of «existence» is called, as we have just seen, «pure existence,» that is, «existence» in its absolute purity. These two are the most basic of all the key-terms of Sabzawarian metaphysics, and as such they will be discussed in detail below.

his inner visions of Reality and elaborate them into an unusual metaphysical world-view. The latter is thus a solidly structured system of metaphysical concepts based directly upon his theophanic visions.

The second of the two aspects is the stage at which the Absolute turns its face to the world of Being. Theologically speaking, it is the Face of God, God as He manifests Himself to others. But this latter expression is right only on condition that we understand the «others» to be nothing other than Himself, His self-manifestation or theophanies *(tajallî,* pl. *tajallîyât)*. This second aspect of the Absolute further divides itself into a number of sub-stages constituting as a whole a vast hierarchical order of «existents» *(mawjûd,* pl. *mawjûdât)*, the lowest stage being that of material and sensible things as we perceive them in the present world. Since those various stages of being are nothing other than so many self-manifestations of the Absolute, the whole world, ranging from the Mystery of mysteries to material things, is ultimately and metaphysically one. This conception is what is usually known as the transcendental Unity of existence *(waḥdah al-wujûd)*. All existents are many, and at the same time one; one; and at the same time, many[17].

These metaphysical ideas of Ibn 'Arabî exercised a marked influence upon the historical formation of the *Ḥikmat* conception of «existence». This is an extremely important point for a right understanding of Sabzawarian metaphysics.

We may begin by noting that in the school of Ibn 'Arabî itself, the above-mentioned two aspects of the Absolute were understood as two aspects of «existence». The first aspect or stage, that of the Mystery of mysteries, for the immediate followers of Ibn 'Arabî represented «existence» in its absoluteness, or as al-Qâshânî says[18]: it is

of this paper. The later *Ḥikmat* philosophers were gravely influenced by this Illuminationist conception, so much so that they came to conceive of «existence», the ultimate reality, as being something of a «luminous» *(nûrî)* nature. The reality of «existence» is the Light, the very nature of «light» being to be «self-manifesting in itself and bringing others into manifestation» *(ẓâhir bi nafsi-hi wa-muẓhir li-ghayri-hi)*. It is, in brief, the Presence *(ḥuḍûr)* of itself and of others. All this, however, cannot be grasped by rational demonstration. It is a truth that can be realized only through something completely different from thinking and reasoning, i.e. inner vision and inner illumination[15].

Ibn 'Arabî, another great master of gnosis of roughly the same period as Suhrawardi, took exactly the same position regarding the reciprocal essential relationship between philosophy and mysticism. The fundamental principle, namely, that a mystic without the power of conceptual thinking is an imperfect mystic, just as a philosopher without mystical experiences is but an imperfect philosopher, this principle which we found to be the guiding spirit of Suhrawardî's thought, is also the very basis on which stands the whole structure of Ibn 'Arabî's metaphysics[16]. Ibn 'Arabî himself did not explicitly formulate the principle in this particular form. All his works, however, are nothing but a grand-scale exemplification of this principle.

As regards philosophy, that is, the Peripatetic type of philosophy, we may note that Ibn 'Arabî, while still a young man in Spain, was personally acquainted with the great Muslim representative of Aristotelianism, Averroës; and that he was familiar with the philosophical concepts of Aristotle and Plato. Fully equipped with this conceptual apparatus, he was able in a most logical way to analyze

studying books only, without treading the path of Sanctity (i.e. *via mystica*) and without having the immediate experience of the spiritual Lights. Just as a walker (of the path of Sanctity), i.e. a mystic, who lacks the power of analytic thinking is but an imperfect mystic, so is a researcher (of the Truth), i.e. a philosopher, lacking the immediate experience of the divine mysteries but an imperfect and insignificant philosopher»[13].

This is no proper place for going into detail about the Illuminationist *(ishrâqî)* metaphysics of Suhrawardî[14]. One point, however, must be mentioned because of the decisive influence it exercised upon the formation of the later *Ḥikmat* philosophy. Suhrawardî regarded «existence», *(wujûd)* as a mere concept, something mental which is a product of a subjective view-point of the human mind, and corresponding to nothing real in the concrete external world. Superficially, this is the exact opposite of the thesis held by such *Ḥikmat* philosophers as Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî, for whom «existence», in the sense of *actus essendi,* precisely is the reality or Reality. Upon reflection, however, we find the opposition merely formal and superficial. It is a mere matter of different formulations, or rather of different ways of experiencing the same Reality. For Suhrawardî establishes, in place of «existence», as something really «real» the spiritual and metaphysical Light *(nûr)* which is the one and single reality having an infinite number of degrees and stages in terms of intensity and weakness, the highest degree being the Light of all lights *(nûr al-anwâr)* and the lowest being Darkness *(ẓulmah).*

It is to be observed that this concept of metaphysical «light» exactly corresponds to that of «existence» as understood by philosophers like Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî. We shall discuss this point in full detail in the course

represented the authentic form of Avicennism for the subsequent ages of *Ḥikmat* philosophy. Avicenna, after his death in 1037, was severly attacked by al-Ghazâlî, the Latin Algazel (d. 1111), and Averroës[10]. The former attacked Avicenna in the name of true Islamic belief, and the latter in the name of an authentic Aristotelianism. Ṭûsî defended Avicenna against all these criticisms in the most logical and philosophical way. In his admirable commentary on *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât,* he presented the Avicennian ideas in their original and authentic forms and reformulated them into a perfect system of Peripatetic philosophy. And in his *Tajrîd al-'Aqâid,* he presented his own theologico-metaphysical system[11].

With regard to the mystical or gnostic experience underlying the whole structure of the *Ḥikmat* type of philosophy, we may begin by remarking that it is not the outcome of mere intellectual labor on the level of reason. It is rather an original product of the activity of a keen analytic reason combined with, and backed by, a profound intuitive grasp of reality, or even of something beyond that kind of reality which is accessible to human consciousness. It represents logical thinking based on something grasped by what we might call supra-consciousness. In this respect *Ḥikmat* philosophy is faithful to the spirit of Ibn 'Arabî (1165-1240) and Suhrawardî (1155-1191).

A perfect fusion of mystical experience and analytic thinking into a conceptual structure of scholasticism was achieved in a consistent and systematic fashion by Suhrawardî. He himself formulated this reciprocal essential relationship between mystical experience and logical reasoning as the most basic principle of both mysticism and philosophy. One would commit a grave mistake, he argued[12], if one thought that «one could become a philosopher (lit.: a member of the 'people of Wisdom') by dint of

back beyond the Ṣafawî period to Avicenna; downwards, it can be traced without interruption even to the present century. In the very middle of this long chain of philosophers stands the soaring figure of Ṣadr al-Dîn al-Shirâzî, commonly known as Mullâ Ṣadrâ (1571/72-1640). He was the man who in the true sense of the word revivified Islamic philosophy, in that he assimilated all the important ideas developed by his predecessors, and elaborated them by his original philosophical genius into a grand-scale system of theosophy, at the same time opening the gate to a limitless possibility of further developments in future. Hâdî Sabzawârî represents precisely the highest peak reached by this philosophical tradition in the nineteenth century.

For our particular purpose[5], the formal structure of the *Ḥikmat*-type of thinking may conveniently be analyzed from two angles: (1) as pure philosophy, and (2) as something based on mystical or gnostic experience of the ultimate Reality.

Looked at from the first of these two points of view, *Ḥikmat* discloses itself as a perfect scholastic philosophy. As such, it is a solid, and strictly logical system, or systems, of scholastic concepts, most of which go back to Avicenna. The main body of the philosophical terms and concepts — and, in particular, the metaphysical ones— used by the *Ḥikmat* thinkers are those firmly established by the Head of the Peripatetics, Avicenna, and further developed and elaborated by his immediate as well as indirect followers, such as Bahmaniyâr b. Marzbân[6] (d. 1066), Abû al-Abbâs al-Lawkarî[7], (d. 1066) Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273), Dabîrân al-Kâtibî[8] al-Qazwînî (d. 1276), Quṭb al-Dîn al-Shirâzî[9] (d. 1311), and others.

The most important of them all for our immediate purpose is Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, because it was Ṭûsî who

It is important in this connection to remark that even those «histories» of Muslim philosophy written, not as chapters in the history of Western philosophy, but for their own sakes, are dominated by the idea that the golden age of Muslim philosophy is the period of three centuries extending from Fârâbî (872-950) to Averroës, and that after Averroës, in the ages subsequent to the Mongol invasion, except for few isolated prominent figures, the Muslim world produced nothing but commentators and super-commentators — a long chain of lifeless and mechanical repetitions, without any spark of real creativity and originality.

That this is not a true picture of the historical facts will immediately become clear if one but takes the pain to peruse some of the latest works on the intellectual activity of the Ṣafawî Dynasty[1]. It is only quite recently however, that scholars have begun to realize that philosophical thinking in Islam did not fall irretrievably into decadence and fossilization after the Mongol invasion.

In fact, the truth of the matter is such that we can go to the extent of asserting, and that without exaggeration, that a kind of philosophy which deserves to be regarded as typically and characteristically Islamic developed only *after* the death of Averroës, rather than *before*. This typically Islamic philosophy arose and matured in the periods subsequent to the Mongol invasion, until in the Ṣafawî period[2] in Persia it reached the apex of vigorous creativity. This peculiar type of Islamic philosophy developed in Persia among the Shi'ah, and come to be known as *Ḥikmat*[3] (lit. «wisdom») which we may, following the sugestion advanced by Professor Henry Corbin[4], translate as *theo-sophia* or theosophy.

The tradition of the *Ḥikmat*-type of philosophy in Persia produced a long chain of outstanding thinkers and innumerable works of great value. Upwards, the chain goes

Being with his own spiritual eye *(baṣîrah)*. As a philosopher, equipped with a sharp analytic ability, he was able to analyze his basic metaphysical experience into well-defined concepts and then to put these concepts together in the form of scholastic system. His metaphysics, in short, is a peculiar type of scholastic philosophy based upon a personal mystical intuition of Reality. Of this aspect of his thought we shall have more to say later on. We turn now to the chronological aspect of the problem, that is, to the significance of Sabzawârî's having been a thinker who lived and worked in the nineteenth century.

The interest of the Western world of learning in Islamic philosophy has, in the past, centered upon the active influence which Muslim thinkers exercised upon the historical formation of Christian scholastic philosophy in the Middle Ages. In order to study historically the philosophical ideas of such great thinkers as Thomas Aquinas and Duns Scotus, for example, one cannot do without a detailed and accurate knowledge of at least two of the representative philosophers of the Muslim world, Avicenna (Ibn Sînâ, 980-107) and Averroës (Ibn Rushd, 1126-1198). «Histories» of Western philosophy in the Middle Ages, in consequence, almost invariably include an important chapter on the history of Muslim philosophy.

Quite characteristically, however, the «history» of Muslim philosophy viewed from this perspective practically comes to an end with the death of Averroës, leaving the reader with the impression that Muslim philosophy itself also ceased to be when that great thinker died. In reality, what came to an end was only the living influence exercised by Muslim philosophy upon the formative process of Western philosophy. With the death of Averroës Muslim philosophy ceased to be alive for the West, but this does not mean that it ceased to be alive for the East, as well.

Section 1

THE SIGNIFICANCE OF SABZAWARIAN METAPHYSICS

Ḥâjî Mulla Hâdî Sabzawârî, the thinker whose metaphysical doctrine we shall study in this work, was by common agreement the greatest Persian philosopher of the nineteenth century. At the same time he was among the first-rate Ṣûfî masters of the age.

The fact that Sabzawârî was a great philosophere-mystic of nineteenth century Iran is itself, alone, of great significance to all who are interested in the history of Islamic thought. It will be of even greater importance for the many who have grown dissatisfied with the existing so-called «histories of Muslim philosophy» in both European languages and Arabic.

To elucidate this point we may divide the statement that Sabzawârî was a great philosopher-mystic of the nineteenth century into two component parts that we shall consider separately: 1) that he was a philosopher-mystic, 2) that he was a man of the last century.

The first part of the statement refers to the fact that his metaphysical system in its entirety is a solid conceptual construction which is a result of philosophizing based upon a profound mystical or gnostic intuition of Reality. As a mystic, Sabzawârî was able by the most intimate and personal kind of experience to penetrate into the very depth of the so-called Ocean of Being and witness the secrets of

Contents

THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF SABZAWARI'S METAPHYSICS

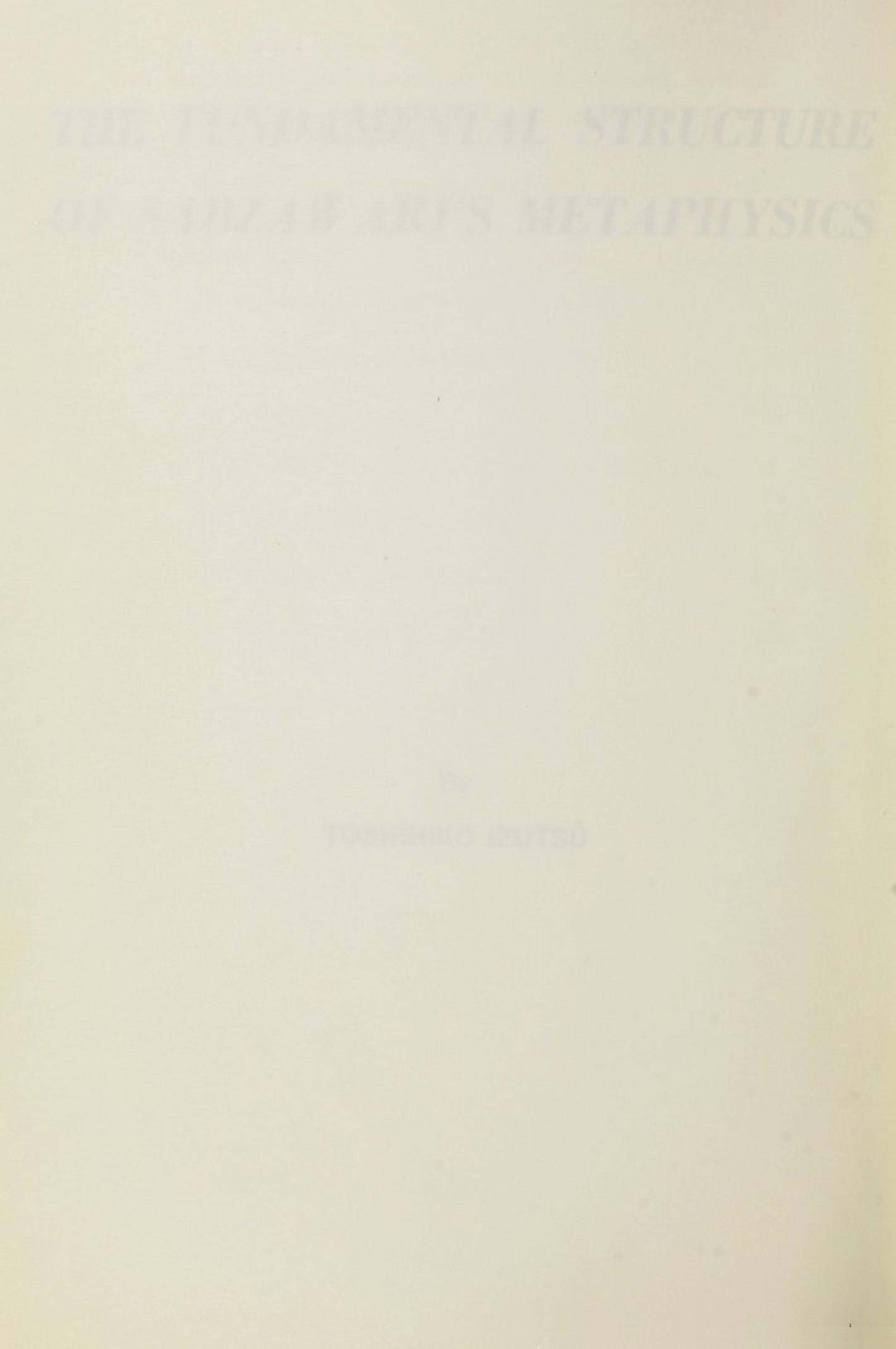
By

TOSHIHIKO IZUTSU

Institute of Islamic Studies, who, throughout the whole process of the actualization of our project and the preparation of the present book, have shown unfailing interest and have extended inestimable help and encouragement to both of us.

Toshihiko Izutsu *Mehdi Mohaghegh*

Tehran,
Oct. 1, 1969.



THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF SABZAWARI'S METAPHYSICS

by

TOSHIHIKO IZUTSU

Institute of Islamic Studies, who, throughout the whole process of the actualization of our project and the preparation of the present book, have shown unfailing interest and have extended inestimable help and encouragement to both of us.

Toshihiko Izutsu *Mehdi Mohaghegh*

Tehran,
Oct. 1, 1969.

In addition to the main text, the present edition is also provided with three different commentaries: The first by Sabzawârî himself, the second by Hîdajî, and the third by Âmulî. The commentary by Sabzawârî is given in the Nâsirî edition in the form of marginal notes, but it is very defective in many respects. We have reproduced the commentary here in its entirety, basing ourselves on a manuscript (written in 1281 A.H.) belonging to Majlis-i Shûrây-i Millî (Section: Arabic manuscripts, No. 1774).

As for the commentaries by Hîdajî and Âmulî, we have confined ourselves to giving only those passages which are of immediate help for a correct understanding of the text.

Our desire to publish and translate philosophical texts grew out of our experiences while teaching together at McGill University. We recognized that until more editions and translations of important texts appear, there can be no proper understanding of the significance of Iran's contribution to Islamic thought. We are very happy that the idea born in Montreal two years ago has become actualized with the publication of the first volume of the series Wisdom of Persia. Also, we are most happy that McGill University has decided to establish a branch of its Institute of Islamic Studies in Tehran. The Tehran Branch will function as the center of research activities connected with the publications of Wisdom of Persia.

We would like to express our deep gratitude to the authorities of McGill, particularly to Dr. Stanley B. Frost, Vice-Chancellor of the University, and Dr. Charles J. Adams, Director of the

important of all the philosophers of the Qajar period in Iran. This book whose original title is Ghurar al-Farâid, *but which is more popularly known as* Sharh-i Manzûmah-yi Hikmat *"Commentary on the Philosophical Poem", belongs to the centuries-old tradition of Islamic Philosophy in Iran. Besides being representative of the school of Sadr al-Dîn al-Shîrâzî (Mullâ Sadrâ), this magnum opus of Sabzawârî is a work of remarkable significance in that it is a grand synthesis of almost all the dominant philosophical ideas that have been put forward by the representative thinkers of Islam in its long intellectual history. Behind Sabzawârî's systematic formulation of the problems stand the peripatetic philosophy of Ibn Sînâ, and Nasîr al-Dîn al-Tûsî, the Illuminationist gnosis of Suhrawardî, the theosophy of Ibn 'Arabî, the original metaphysical ideas of Mîr Dâmâd and Mullâ Sadrâ, the theology of Fakhr al-Dîn al-Râzî, etc. The new publication of the work should, we hope, spark a new interest in later Islamic thought.*

The present edition of the text is principally based on the lithograph edition of the book widely known as the Nâsirî edition, which, though on the whole fairly trustworthy, is not free from some errors and defects. For the purpose of presenting the text in its most correct form, we have collated it with a precious manuscript of the same work belonging to the Âstân-i Quds Library (Section: Philosophical works, No. 848). This manuscript was written in 1279 A.H., i.e., while Sabzawârî was still alive. It has proved of great help to us in improving the reading.

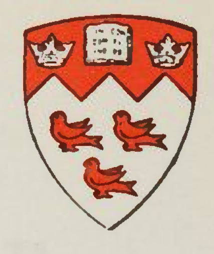
FOREWORD

We are very pleased to introduce to our readers the first volume of the new series, Wisdom of Persia (Dânesh-i Îrânî). It is our expectation that this series will further interest in Islamic thought, particularly in the development of thought in Iran.

It is our intention to publish editions of important philosophical, theological, and mystical texts, in Arabic and Persian, many of which have been neglected and have remained unknown both by Iranian and Western scholars. Also, as part of our project, we shall translate those works which have special importance in the history of Islamic-Iranian thought, hoping that specialists and students outside the field of Islamic studies may become aware of, and learn to appreciate, the creative philosophical endeavor of Iranian thinkers.

Our first volume contains the Metaphysics of the Sharh-i Manzûmah of Hâji Mullâ Hâdî Sabzawârî (1797/98-1878) who is considered the most

Printed by Offset Press Inc., Tehran, Iran.



H. M. H. SABZAWARI
1797/8 - 1878
A. D.

McGILL UNIVERSITY
Montreal
Institute of Islamic Studies
Tehran Branch

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID

or

SHARH-I MANZUMAH

Part One
METAPHYSICS

Edited by

M. MOHAGHEGH & T. IZUTSU

Tehran 1969

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

I

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS PUBLISHED
UNDER
THE SUPERVISION OF

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Teheran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

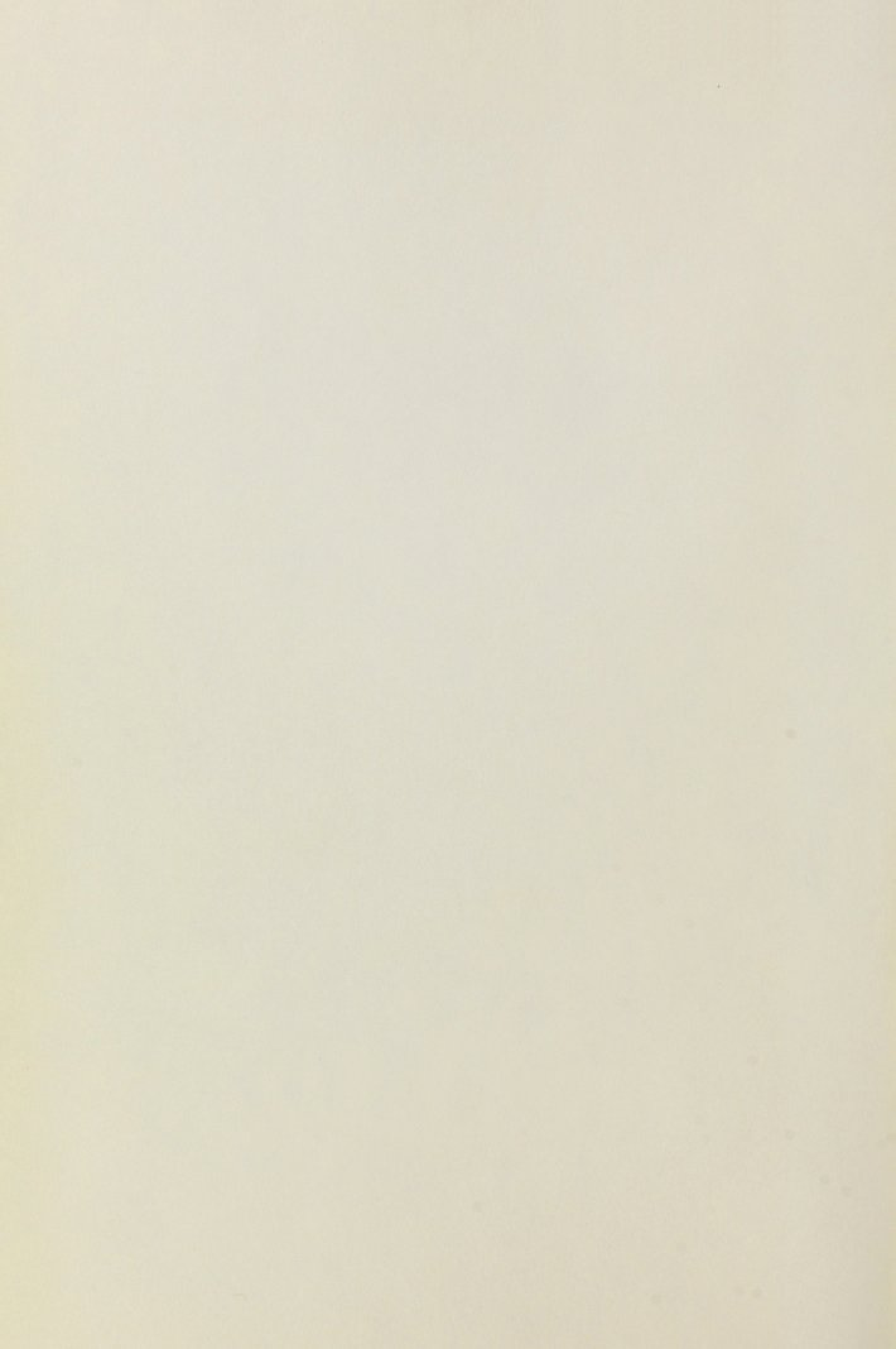
SABZAWÂRÎ

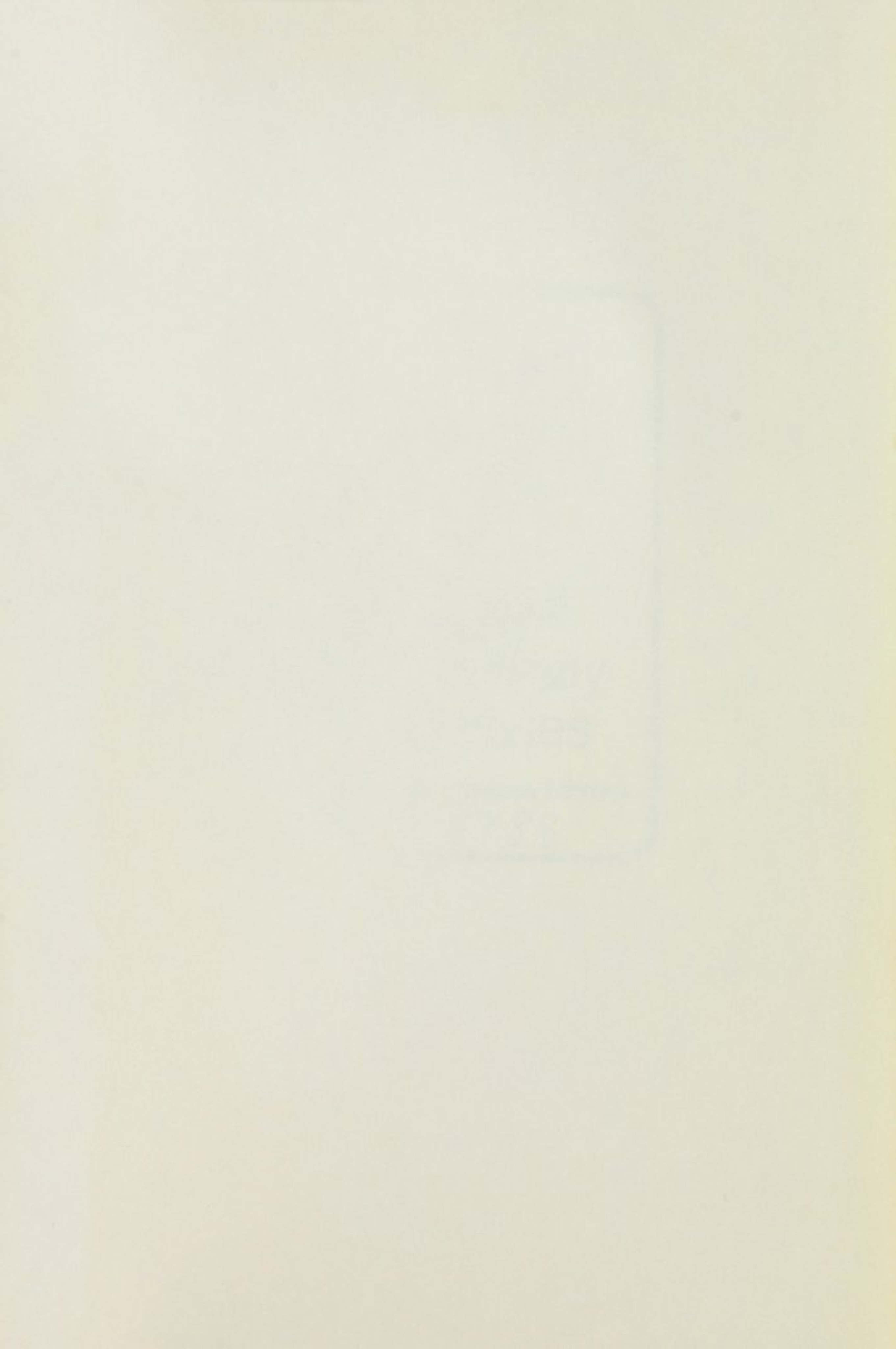
SHARH-I MANZUMAH

Part One

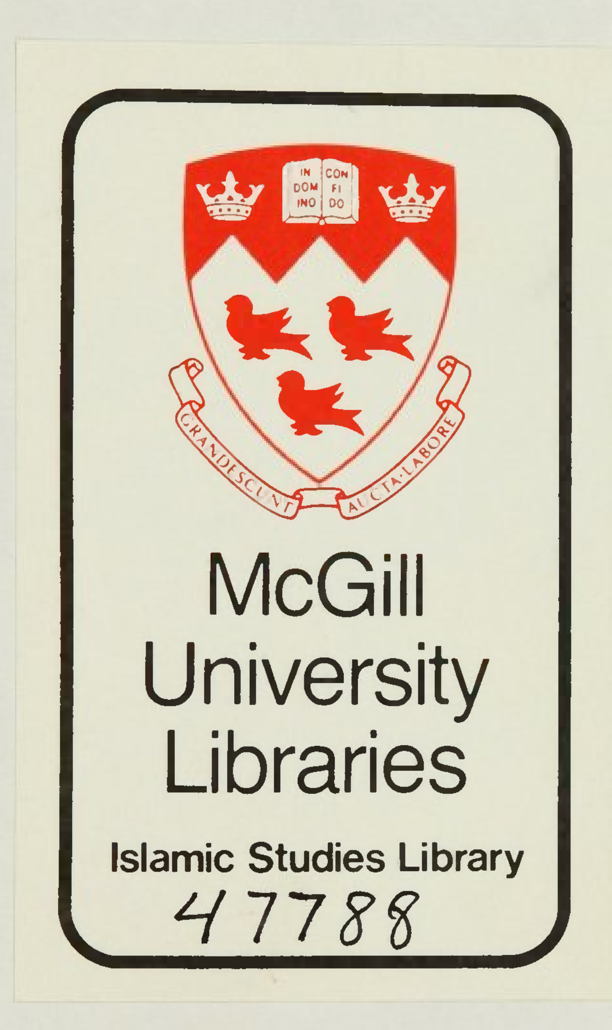
METAPHYSICS










IN DOMINO CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE
McGill University Libraries
Islamic Studies Library
47788


McGill University Library
3 103 258 600 V